ITINERARI DEL SACRO
in Umbria

a cura della Provincia di Perugia

OCTAVO
Franco Cantini Editore

ITINERARI DEL SACRO IN UMBRIA

Provincia di Perugia

ITINERARI DEL SACRO
in Umbria

a cura di Mario Sensi

OCTAVO
Franco Cantini Editore

Borgo Santa Croce 8 - Firenze

PROVINCIA DI PERUGIA

ISBN 88-8030-185-3

A Cura del Gabinetto di Presidenza e Relazioni Esterne della Provincia di Perugia, Perugia 1998

Coordinamento del progetto di ricerca
Mario Sensi

Redazione
Marinella Ambrogi
Maruska Bellini
Baldissera Di Mauro
Pasquale Isidori
Giovanna Rotondo
Maurizio Terzetti

Cartografia dei percorsi (P.T.C.P. coordinatore Claudio Mammoli)
Francesco Caponegro
Daniele De Angelis
Giuseppe Lazzari
con la consulenza di Alberto Melelli, Direttore dell'Istituto Policattedra di Geografia dell'Università degli studi di Perugia

Referenze fotografiche
campagna fotografica a cura di Bernardino Sperandio
le foto 8 (pag. 29) e 9 (pag. 42) sono di Osvaldo Böhm, Venezia; la foto 11 (pag. 77) è di Foto Turchi; le foto 16 (pag. 113), 17 (pag. 114), 18 (pag. 116), 19 (pag. 118), 21 (pag. 122), 22 (pag. 123) sono di Giancarlo Petrucci; la foto 20 (pag. 121) è di Alberto Melelli; la foto 23 (pag. 142) è di Daniele Amoni; la foto 29 (pag. 167) è di Luca Tarpani, Perugia; la foto 34 (pag. 187) è di Edizioni Daca, Assisi; la foto 38 (pag. 214) è di Foto Gerhard Ruf; le foto dal 43 al 45 (pagg. 241-243) sono di Anna Rita Vagnarelli ; la foto 46 (pag. 244) è di Gaetano Rossi; la foto 72 (pag. 351) è di Quattroemme Editoria; le foto 74 (pag. 376), 75 (pag. 377), 76 (pag. 378), 77 (pag. 379) sono di Mario Sensi

Si ringraziano per la collaborazione
Vittoria Garibaldi, Direttore della Galleria Nazionale dell'Umbria
Furio Porena, Ufficio Beni culturali del Comune di Cascia
Canonico Giovanni Tiacci, Capitolo della Cattedrale di San Lorenzo

In copertina: Giovanni di Pietro detto lo Spagna, *Storie di San Giacomo* (1526), particolare, San Giacomo di Spoleto, Chiesa di San Giacomo

Layout e impaginazione: Saffe

Progetto grafico: Auro Lecci

Stampa: Giunti Industrie Grafiche

Sommario

Presentazione

Il sentimento più profondo che mi ha spinto a promuovere l'elaborazione di un libro sugli itinerari religiosi nella provincia di Perugia è maturato nel corso di una esperienza personale di ricerca di luoghi e situazioni di vita spirituale e religiosa presenti nel nostro territorio, che mi ha indotto a interrogarmi su quale legame storico, culturale, spirituale, ma anche naturalistico e paesaggistico, esistesse tra la nostra terra e le radici lontanissime di un rapporto peculiare tra fede e comportamento.

L'etica pratica o comportamento è un tema comune alla teologia ed alla filosofia ed è stato oggetto di una costante attenzione e riflessione, modulate dalle circostanze storiche, che hanno spinto ad accentuazioni laicistiche o clericali, eppure è rimasta sullo sfondo la problematizzazione del radicalismo religioso in rapporto all'etica del credente. L'Umbria è stata nei secoli abitata da diverse esperienze di vita religiosa fondate sull'autonomia etica e in implicita o esplicita polemica con le regole di comportamento dettate dalla tradizione, dalla convenzione o dalla conformazione eteronoma.

Spiccano agli occhi di qualsiasi cittadino del mondo il rilievo e le conseguenze per la cultura cristiana, intesa in un senso molto vasto di orizzonte culturale che comprende laici e chierici, delle esperienze particolarissime e importantissime di san Benedetto e di san Francesco, ma la coscienza civile e la percezione diffusa conoscono solo parzialmente l'enorme ricchezza e diffusione di esperienze religiose che nel corso dei secoli hanno toccato non solo le nostre colline, i nostri monti, le nostre grotte, ma le nostre città, le piccole località, poi divenute comunità, che sono cresciute su territori toccati da epifanie ed intense esperienze mistiche, soprattutto di donne, come Angela da Foligno o per stare ai nostri tempi madre Speranza.

C'è stata poi una ragione contingente che ha motivato il sentimento a trasformarsi in progetto, ed era l'esigenza di porsi verso il grande giubileo del duemila corrispondendo all'intensità e al significato che questo evento ha per i credenti, correlato all'importanza che esso assume in relazione alla capacità

delle istituzioni umbre da un lato e degli operatori economici da un altro lato di far fronte in modo adeguato ai molti e complessi problemi dell'accoglienza. Offrire ai nostri concittadini e ai moltissimi ospiti che visiteranno le nostre città, prossimamente in correlazione con il giubileo e successivamente per i più disparati motivi, una mappa dei luoghi e delle forme della spiritualità umbra, concresciute nei secoli, nei territori e nei paesaggi della nostra provincia, è sembrato essere uno dei molti modi possibili per accrescere la conoscenza e la confidenza con la nostra terra.

Se dovessi indicare la parola che più di ogni altra definisce la particolarità delle esperienze religiose manifestatesi in Umbria e che trattiene la vocazione universale della cultura ebraico-cristiana non avrei alcuna esitazione nell'individuarla nel "cammino". Francesco fu un grande camminatore. I calzari francescani fanno pensare a una strada, alla polvere, alla fatica del cercare una via e alla leggerezza nel percorrerla.

Questo libro vuole essere anche un invito al cammino, a un indugio sui luoghi abitati e sui sentieri percorsi da uomini e donne che noi abbiamo conosciuto come santi e sante, su città che in tempi lontani erano paesaggio forato da grotte, mete di un culto, dimore eremitiche o piccole chiese come la Porziuncola.

Si è ritenuto che fosse cosa utile disporre di uno strumento che ci aiuti a conoscere la storia, la vita, l'origine di santuari, mete di culto, immagini devozionali, che ci accompagni nell'indicarci i tracciati storici e gli itinerari percorribili, che ci racconti le epifanie e le ierofanie tramandateci dalle leggende scritte e dalle tradizioni orali, che ricostruisca l'humus culturale di una terra che è stata nei secoli, in modi diversi e con intensità diverse, meta di pellegrinaggio.

Conoscere i luoghi e comprenderne le radici culturali induce a fermarsi oltre che a vedere, e ad interpretare il cammino anche come uno scavare dentro di sé per aprirsi all'incontro, con altri che condividono la nostra meta o che camminano accanto a noi.

Mariano Borgognoni
Presidente della Provincia di Perugia

Introduzione

Baldissera Di Mauro

Questo libro prende sul serio una delle definizioni più note e diffuse sull'identità della nostra regione: Umbria mistica e santa. Prendere sul serio non significa assumerla o respingerla, ma entrare dentro la materia descritta e cercare dietro le parole gli uomini, le donne, i luoghi che hanno ospitato nel corso del tempo importantissime e intensissime esperienze e situazioni religiose, da cui sono nati modelli e percorsi che hanno arricchito ed aiutato a comprendere la dimensione spirituale della religiosità cristiana.

Il saggio di Enrico Menestò che introduce il volume entra nel cuore della materia, che poi si dipana nei diversi approfondimenti tematici e negli itinerari, e propone una lettura delle due figure centrali della spiritualità umbra, Benedetto da Norcia e Francesco d'Assisi, in un arco di tempo tra il V e il XIV secolo, che mette in luce la diversa e straordinaria innovazione che i due "uomini e santi umbri" producono, ambedue all'interno della chiesa, in due momenti tormentati e difficili per la cristianità e la civiltà occidentale: il primo tra il V e il VI secolo e il secondo tra il XII secolo e il primo quarto del XIII.

Se Benedetto fa incontrare le due dimensioni monastiche apparentemente contraddittorie del rifiuto e della presenza nel mondo, Francesco attualizza il Vangelo, pur persistendo lo scarto della sua perenne inattualità, e rivendica la possibilità per il laico "di seguire la *vita Evangelii*". Il primo porta a compimento un modello monastico "perfetto" e compiuto, mentre il secondo provoca e vive un rovesciamento dei valori, ponendo la povertà in opposizione al potere e la pace contro le guerre sante.

L'uscita dal secolo è per Francesco – scrive Menestò – "la consapevole scelta di vivere al di fuori delle regole socialmente accettate", cosa completamente diversa dalla fuga dal mondo altomedioevale. Affermare come fa Menestò che "l'uomo e il mondo non vengono più vissuti da Francesco come occasioni di deviazioni e fonti di peccato, ma come depositari di una significazione sacrale" implica una correlazione fortissima tra il rifiuto dell'esclusione sociale e la sacralità della persona nella sua assoluta universalità. Si potrebbe dire, distraendo l'attenzione dagli ultimissimi anni della vita del santo, che le stimmate di Francesco sono già inscritte nell'abbraccio del lebbroso, nel cui

volto sfigurato e segnato dal dolore si manifesta il volto di Dio, e in esso Francesco specchia la propria vocazione.

Menestò dedica pagine intense alle sante ed alle donne penitenti del XIII secolo e inclina a considerarle come le più autentiche eredi della mistica di Francesco.

Alberto Melelli entra con "religiosa" attenzione nella complessa trama di correlazioni, condizionamenti e influenze tra comportamento spaziale dei mistici e religiosi e territorio umbro, ed offre un quadro interpretativo di come l'ambiente naturale ha accolto e determinato l'organizzazione della vita religiosa e di quanto quest'ultima ha trasformato e modificato spazi, luoghi, situazioni e insediamenti. Il saggio di Melelli mentre mostra come la natura e il paesaggio hanno interagito nel corso dei secoli con la vita religiosa e ne evidenzia i passaggi storici e culturali fondamentali, apre un campo di relazione tra la genesi e gli effetti sul territorio dei movimenti spirituali.

Siamo condotti così a vedere come la suggestione e la posizione dei luoghi hanno motivato gli insediamenti degli anacoreti siriaci e armeni tra il V e il VI secolo, ma anche come le esigenze di evangelizzazione e la lotta contro i culti pagani hanno determinato il radicamento accanto al controllo politico dei territori marginali, a osservare il ruolo di centro organizzatore del territorio rurale assunto dal monastero benedettino tra il X e il XII secolo, così come la relazione tra l'espansione del francescanesimo tra il XII secolo e il XIV e lo sviluppo della civiltà comunale.

Le maggiori città umbre subiscono trasformazioni importanti con l'insediamento entro le mura dei nuovi ordini francescani non solo di natura urbanistica, ma anche economica e sociale attraverso la nascita di istituzioni benefiche, quali confraternite, ospedali, Monti di Pietà.

Assisi prima e dopo san Francesco cambia profondamente il suo ruolo e la sua configurazione urbana e spirituale.

Santa Maria degli Angeli è un esempio paradigmatico di insediamento religioso che può essere letta con le parole di Melelli come "la metafora di un'isola di popolamento religioso".

Gli spazi della religiosità umbra, popolata di eremiti, monaci, penitenti, bizzochi come il "gran bizzocone Iacopone da Todi", laici e santi come san Francesco, non costituiscono percorsi mistici e santi separati dalle condizioni materiali di vita delle comunità cittadine e degli agglomerati agricoli, ma ne codeterminano una identità culturale che comprende sia la forte dimensione spirituale e mistica, sia la diffusione della civiltà comunale, venata, come ha rilevato Max Weber relativamente a Perugia, di un accentuato radicalismo democratico.

I due saggi che aprono il volume, e dei quali ho evocato alcuni temi, costituiscono i due scenari di riferimento per i dieci itinerari qui proposti e consentono al lettore un primo orientamento generale sui temi, sui luoghi e sulle figure che poi si dispiegano nelle monografie sui percorsi. Ogni monografia è corredata di una cartografia nella quale sono indicate le tappe e sono segnalati con una apposita legenda le chiese, i santuari, i monasteri, i conventi, gli eremi, gli ospedali, le edicole e le vedute panoramiche.

Mario Sensi nell'introdurre il percorso eremitico moderno dal XVI secolo ai nostri giorni legge le montagne umbro-marchigiane, come luoghi ideali per l'ascesi e la contemplazione ed in quanto tali sede di elezione per vivere negli eremi l'esperienza del deserto. L'evocazione del deserto è la metafora che ci introduce in un percorso che segue eremi ed eremiti, santuari e romitori, a partire da Monte Corona (Umbertide) per inoltrarsi nel Monte Cucco (Gubbio), l'Abbazia di Santa Maria di Sitria, Fonte Avellana, sconfinando verso Sassoferrato e poi Gualdo Tadino, Sassovivo di Foligno, Campello sul Clitunno ed arrivare a Spello, luoghi questi ultimi dove sulle orme di Sorella Maria e di Carlo Carretto sono presenti figure di rilievo della mistica contemporanea come Maddalena di Spello. Troviamo in questo itinerario i luoghi e le tracce del monachesimo benedettino, agostiniano e francescano intrecciato con le forme selvatiche dell'eremitismo individuale e con modelli di santità della religione popolare. L'erudizione di Sensi ci guida con ricchezza di informazioni, notazioni e curiosità su singole figure e sui luoghi di culto di questo itinerario eremitico, correlando una meticolosa attenzione alle fonti con riflessioni di carattere antropologico e culturale che ci restituiscono la densa e multiforme spiritualità dei territori umbri dell'Appennino centrale.

In un altro contesto ed in relazione ad un rapporto di tipo peculiare tra una città e le campagne circostanti, che ne spiega anche la dilatazione territoriale, Mario Sensi, che ha coordinato il progetto di ricerca complessivo, affronta l'esempio di sacralizzazione della città di Foligno. La cintura sacra, costituita da edifici di culto, che Foligno si era data tra medioevo ed età moderna a protezione della città, evidenzia il ruolo fondante avuto dal sacro nel contesto di una costituenda civiltà comunale. Questo itinerario che ha al suo centro la città di Foligno ci accompagna nella conoscenza dei luoghi sacri della città e nei santuari di frontiera situati nelle quattro direzioni verso Trevi, Bevagna, Colfiorito e Nocera.

Il percorso eremitico antico che copre esperienze riconducibili ad un arco di tempo tra il V-VI secolo e il XV è proposto da Eugenio Susi in un itinerario che prende avvio dai romitori di Serra Santa di Gualdo Tadino e perviene a Monteluco di Spoleto. Susi ricostruisce per ogni territorio o abbazia le vicende singolari e le figure di santi ed eremiti che le hanno abitate e ci conduce attraverso le loro vite ad una rivisitazione storico-culturale di correnti politico-religiose e fervore ascetico. Dopo Serra Santa perveniamo al convento di Brogliano, presso Colfiorito, all'abbazia di Sant'Eutizio nella Val Castoriana, all'eremo della Stella in Val di Noce, fino agli insediamenti eremitici di Monteluco di Spoleto.

Spoleto è anche il punto di raccordo con la via Flaminia che conclude uno dei percorsi alternativi alla via francigena che collegavano Roma al nord Europa, ricostruito e proposto da Paolo Caucci von Saucken. I pellegrini che nel medioevo si recavano a Roma usavano anche la strada che percorreva trasversalmente l'Umbria e dal Trasimeno, specificamente Magione, attraversava Perugia, Ospedalicchio, Santa Maria degli Angeli, Assisi, Spello, Foligno e Spoleto. Il testo di Caucci ripercorre questo itinerario attraverso fonti e documenti che permettono di evidenziare tracce profonde della cultura del pellegrinaggio

medioevale e testimoniano una antica e consolidata cultura dell'accoglienza rilevabile dalla fitta rete di ospitali, oltre che dalla presenza e diffusione di confraternite di ex pellegrini e di ordini militari ed ospitalieri. L'Umbria che vedevano e nella quale sostavano i pellegrini diretti a Roma conserva ancora per molti aspetti, nelle diverse città che ne sono allo stesso tempo tappe e meta di riferimento, i tratti di una "complessa ed articolata civiltà dell'itineranza devozionale" e costituisce una delle ragioni che la rendono ancora oggi terra attraversata, visitata, ma non snaturata o deturpata nel suo contesto ambientale e culturale.

L'itinerario di Silvestro Nessi, che ricostruisce il percorso spirituale agostiniano, inizia con il peculiare rapporto della più nota agostiniana, santa Rita con la città di Cascia e si sofferma sul territorio di Spoleto dove si trovano le testimonianze più antiche e autentiche dell'Ordine agostiniano, che è stato caratterizzato da una significativa presenza femminile. Passando per Castel Ritaldi si tocca poi Montefalco, dove incontriamo la storia di Giovanna di Damiano e della sorella Chiara, e perveniamo al crocevia di Foligno che si può considerare uno dei centri agostiniani di maggiore rilevanza in Umbria.

Emore Paoli legge la stratificazione culturale delle tipologie e delle funzioni della santità e del sacro in un territorio che a partire da Todi comprende Collevalenza, Massa Martana, Giano dell'Umbria, Collazzone e Madonna dei Bagni. Nell'ampio excursus storico che ricostruisce la fenomenologia della spiritualità e la sua dislocazione nel tempo e nello spazio l'autore ripercorre sia le antiche tracce del cristianesimo tardoantico sia la dimensione del misticismo contemporaneo nel peculiare percorso di annichilimento di madre Speranza, che trascorse la seconda metà della sua vita a Collevalenza, tra Todi e Massa Martana.

Paoli indugia, nello sforzo di evidenziare una paradigmatica metamorfosi culturale dentro la spiritualità di una comunità, sulla sostituzione del patronato della città di Todi da san Terenziano martire a san Fortunato e ne mette in luce la valenza politico-civile all'interno della dimensione religiosa.

Un approccio particolare di tipo antropologico è stato utilizzato in riferimento ad un territorio culturalmente omogeneo e nel quale è stato possibile ricondurre il percorso al culto mariano. L'itinerario che tocca le chiese, le pievi e i santuari delle località intorno al Lago Trasimeno e in particolare Magione, Sant'Arcangelo, Panicale, Panicarola, Montecolognola, Castiglione del Lago, Passignano, Castel Rigone e Tavernelle, consente, proprio in quanto ambito territoriale delimitato, di privilegiare un tema correlandolo alle tematiche sociali e culturali.

Il testo di Giancarlo Baronti propone una lettura che oltre alla descrizione e alla dislocazione dei luoghi di culto ne spiega la genesi, il radicamento, il consumo e la costituzione materiale. L'osservazione fenomenologica del sacro, le modalità delle epifanie e le localizzazioni danno luogo ad un modello interpretativo che evidenzia una mediazione positiva di giovani donne e una mediazione negativa che ha per protagonisti maschi adulti. L'episodio fondativo di un culto ha come protagonisti la pastorella a cui da una edicola la Madonna chiede di recarsi dal parroco perché faccia ripulire il luogo infestato di

rovi ed erbacce, a cui segue prima l'incredulità e poi in relazione ad una prova la sacralizzazione del posto, oppure la ferita provocata da un uomo all'immagine della vergine che comincia a sanguinare. Baronti mette in relazione lo stereotipo di una condizione marginale e subalterna che fatica ad acquisire credito e fiducia e il ruolo di mediazione sociale e culturale di un disagio sociale che trova nel sacro un momento di conciliazione.

Giovanna Casagrande propone una lettura degli spazi del sacro nella città di Perugia che mette in relazione il rilievo della civiltà comunale e dello spirito civico che la caratterizzava con la ricchezza e molteplicità dell'insediamento degli Ordini religiosi nel corso del medioevo e ci conduce, seguendo le porte, i rioni, le chiese e i monasteri, a rivisitare, attraverso la genesi dei luoghi e dei modi del sacro, la peculiare formazione spirituale di una città che ha conosciuto momenti forti di conflitto, i cui effetti hanno determinato modificazioni rilevanti sulla sua configurazione urbanistica. Basti pensare a quanto evoca la storia delle distruzioni e ricostruzioni dello spazio occupato dalla Rocca Paolina.

L'altro itinerario dedicato specificamente ad una città è proposto da Francesco Santucci che distingue nel suo lavoro tre momenti: i luoghi di san Francesco e santa Chiara, gli spazi del sacro in Assisi alla luce delle modificazioni urbanistiche della città dopo san Francesco, il percorso mariano sulla via della Porziuncola. Santucci ci fa conoscere l'Assisi dove nasce Francesco, lo segue nei luoghi che segnano i primi passi verso la conversione e negli spazi che ospitano i primi compagni, e sulle orme di questi segue i momenti e la definitiva elezione del luogo di Chiara. Il saggio prosegue poi in una attenta ricognizione della espansione e ridefinizione degli spazi spirituali e della conformazione urbanistica della città dopo Francesco e dopo l'espansione e il consolidamento dell'Ordine francescano, per approdare all'importanza assunta dalla devozione mariana nell'umile chiesetta della Porziuncola.

San Francesco è naturalmente una figura la cui influenza e presenza si riverbera in molti itinerari, ma nei testi di Maurizio Terzetti e Anna Rita Vagnarelli si ricostruisce, con la traccia delle fonti bibliografiche e con la cura di avvicinarsi all'identificazione di un tratto della sua vita, il suo primo viaggio verso Gubbio dopo la conversione. Anna Rita Vagnarelli nel seguire le emergenze rilegge, avvalendosi oltre che delle fonti francescane anche di una rigorosa documentazione storica e catastale, la storia architettonica dei luoghi toccati da Francesco nel sentiero che da Valfabbrica lo ha portato a Gubbio. "È possibile che sia stato un uomo simile a questo ora narrato – scrive Terzetti – e con un simile grado di spiritualità – quello che attraversava la sua città per raggiungere la strada di Gubbio". La cautela narrativa che traspare da questa notazione andrebbe estesa a tanta materia impalpabile fatta di leggende, agiografie, credenze, tenute insieme da iconografie, immagini devozionali, documenti salvati, segni e cimeli sacri, oltre che dal filo della memoria narrata e tramandata. D'altronde la storia, anche quando ha a che fare con una ricchissima documentazione, conduce alla definizione di un campo di possibilità, dove la "verità storica" consiste nella minore o maggiore capacità di delimitarlo. Tornando al percorso francescano Terzetti cerca di seguire i passi

di san Francesco nel suo cammino verso Gubbio, fermandosi nelle tappe del suo riposo e ricostruendone i sentieri attraversati. Il cammino di san Francesco che ci comunicano le pagine di Terzetti somiglia molto di più alla leggerezza derivata dalla generosità del donare ogni cosa e di non possedere nulla, di assonanza nietzscheana, piuttosto che a un cammino gravato di carichi penitenziali. L'immagine di "festante cavaliere e giullare errante del Signore" che Terzetti recupera dalla *Legenda versificata* di Enrico Abricense, associata alle oscillazioni e incoerenze di un comportamento pavido di fronte alla caccia datagli dal padre a San Damiano, messo in evidenza da Tommaso da Celano, ci mostrano un lato del santo colto nella sua dimensione di figlio che si pone l'onere della prova per la propria maturazione spirituale. È questo un aspetto dell'immaginario sulla vita del santo che, correlata all'uscita di Francesco dalla società dei padri, messa in luce da Ernesto Balducci, potrebbe meritare ulteriori approfondimenti.

Questo volume vuole essere soprattutto una *guida colta* agli itinerari della santità e del sacro in una terra che ha ospitato momenti rilevantissimi della spiritualità cristiana ed ha aperto, con il carisma di Francesco, la "ripresa" di un cammino iniziato circa duemila anni fa in un luogo che il santo di Assisi ha voluto ricostruire a Greccio, in quel presepe che ha rappresentato un modo per indicare una via di comunicazione con la Terra Santa diversa dalle crociate. Ci si augura di essere riusciti ad offrire un testo stratificato che consenta, al lettore esigente, di rivisitare luoghi, situazioni, esperienze già conosciute e notazioni, informazioni, suggerimenti per ulteriori indugi e incontri, al lettore meno informato uno strumento utile per orientarsi nella scelta di eremi, paesaggi, colline, strade, itinerari, a ciascuno una mappa spirituale che li accompagni sul solco di antichi tracciati.

Umbria mistica e santa
(secc. V-XIV)

Enrico Menestò

per Raffaella

«Nella santità e religione christiana, l'Umbria ha fiorito singolarmente in ogni secolo. E se la vera nobiltà cattolica consiste nell'anzianità della santa fede e stabilimento e propagamento di essa, l'Umbria è stata una delle provincie d'Italia che tra le prime l'ha abbracciata [...]. Oltre li santissimi patriarchi Benedetto e Francesco e le sante patriarchesse Scolastica e Chiara, sono usciti da questa provincia circa altri quindeci fondatori di Ordini o Congregationi e Riforme; e più di venti mila fra santi e beati [...]; il Signor'Iddio l'ha privilegiata di tutti i doni temporali e spirituali e [...] *non fecit taliter omni nationi*».

Così scriveva Ludovico Iacobilli (1598-1664) nel "Discorso della provincia dell'Umbria", una vera e propria introduzione alle sue *Vite de' santi e beati dell'Umbria*. Certamente lo Iacobilli – definito da Michele Faloci Pulignani il «padre dell'agiografia e della storia ecclesiastica dell'Umbria», pur con tutti i suoi limiti palesati nella ricostruzione di ben novecentoventiquattro vite dei santi, esemplata più su una erudita memoria di tradizioni e leggende, che su una disamina attenta di documenti – fu nel giusto nell'evidenziare l'importanza di questa regione (la *regio VI Augustea* che in epoca tardo imperiale e alto medievale formava insieme alla Tuscia un'unica provincia) nella storia spirituale e religiosa dell'Italia tardo antica e medievale.

Il passaggio dall'evo antico a quello medievale si presenta – è stato scritto – «come un'apocalisse in atto» (C. Leonardi, 1979). L'irrompere in Occidente delle popolazioni barbariche determinò una situazione nuova, nella quale Romani e Germani – non più fuori, ma dentro i confini dell'Impero romano – dettero inizio ad un inevitabile e straordinario confronto diretto. La cultura germanica sconfigge, a partire dal VI secolo, la grandissima ma ormai compiuta cultura classica. Con questa nuova cultura deve confrontarsi la tradizione cristiana che si vede eliminate o sottratte quelle strutture politiche e sociali in cui l'essere dei propri valori era garantito per legge. I Germani sono pagani o sono molto spesso, una volta convertiti, "eretici". Nasce così un grande confronto storico, un processo di reciproche influenze e trasformazioni che registra non l'egemonia di una tradizione sull'altra ma, appunto, una sorta di vicendevole ed adeguata compensazione, anche se, in realtà, questo equilibrio non fu ovunque uniforme; e fu un processo lunghissimo e com-

plesso, che troverà compimento solo nel XII secolo con l'Italia dei Comuni.

Ebbene, più o meno agli estremi cronologici di questo processo quasi millenario si collocano due eccezionali figure, due uomini e santi umbri: Benedetto da Norcia e Francesco d'Assisi.

I secoli V e VI furono per l'Umbria secoli durissimi. Già dopo il passaggio dei Visigoti di Alarico (forse nel 409) le sue città e le sue campagne versavano in gravissime condizioni. Le guerre e le conseguenti carestie e pestilenze avevano reso l'Umbria una delle regioni più tormentate della penisola. Nonostante questo stato di assoluta precarietà, nonostante la fine nel 476 dell'Impero d'Occidente, come sanzione definitiva di una condizione di decadenza politica e quindi anche amministrativa che si protraeva da tempo, le strutture istituzionali e più in generale l'individualità e l'unità storica della regione rimasero inalterate. L'accertata esistenza nel VI secolo di ben ventidue sedi vescovili, che coincidevano per lo più con le città romane poste sulle principali linee di comunicazione che univano Roma e Ravenna, il Tirreno e l'Adriatico, è la prova di un'organizzazione religiosa vasta ed articolata. Accanto a questa realtà ecclesiastica vive e si sviluppa una realtà diversa, caratterizzata dall'esperienza spirituale ascetica di santi eremiti e di comunità monastiche presenti soprattutto sul Monteluco di Spoleto e in Valnerina, il cui centro più importante, la città di Norcia, pur facendo parte amministrativamente della *Regio IV*, la Sabina, era di fatto direttamente partecipe delle vicende storico-politiche e culturali dell'Umbria; e Norcia evoca san Benedetto, una figura di primaria importanza nel passaggio dall'antichità al medioevo.

Benedetto da Norcia e la spiritualità monastica

Tutti sanno come Benedetto, nell'arco della sua vita, tra il V e il VI secolo, più precisamente tra il 480, anno in cui potrebbe essere nato, e il decennio 540-550, entro cui probabilmente è morto, abbia costituito un modello di vita cristiana che ha avuto una straordinaria influenza nei secoli successivi nel mondo occidentale. Nacque a Norcia o nelle sue immediate vicinanze e ancora giovane fu mandato a Roma per completare gli studi ma ebbe ben presto disgusto delle arti liberali, lasciò Roma e quegli studi, che sentiva contrarî al suo destino che era unicamente quello di «soli Deo placere» come scriverà, all'incirca un secolo dopo, tra il 593 e il 594, Gregorio Magno nel secondo libro dei *Dialogi* (II, prol.) –, e si ritira prima, in compagnia della fedele nutrice, nel villaggio di Enfide (l'odierna Affile) ad una ventina di chilometri da Roma, poi, per tre anni, in eremitaggio, in una spelonca sul monte di Subiaco. Qui dà inizio alla vita cenobitica, organizzando dodici piccoli monasteri. Lasciati i monaci sublacensi si trasferisce in una località a sud di Frosinone per fondare un'unica, più grande, comunità monastica: l'abbazia di Montecassino, nella quale, dopo circa un ventennio di lavori di costruzione e di una, non si sa quanto sistematica, attività di evangelizzazione delle genti idolatriche vicine, Benedetto muore, tre giorni dopo – come testimonia

Gregorio Magno – l'amatissima sorella Scolastica che, sia pure a distanza, l'aveva seguito, forse a Subiaco e più probabilmente a Montecassino. Per i suoi monaci Benedetto scrisse, quasi certamente negli ultimi anni della sua vita, una *Regula* «discretione praecipuam, sermone loculentam» – sono ancora parole di Gregorio Magno (II, 36) – che sarebbe divenuta, sia pure lentamente, il testo egemone in tutta la tradizione monastica occidentale fino alle soglie dell'evo moderno.

Cosa significano queste scelte? Furono esse in qualche modo condizionate dall'essere Benedetto nato in Umbria? A questa seconda domanda ha già risposto – nella misura in cui è possibile rispondere – oltre quarant'anni fa Luigi Salvatorelli (1886-1974) in un bel saggio sulla spiritualità umbra. Non potendo aggiungere nuovi elementi a quella risposta ripeterò le parole dell'illustre studioso (peraltro umbro pure lui):

«La vita monastica di san Benedetto, nei tre periodi dell'eremitismo, dei monasteri sublacensi, di Montecassino si svolge fuori dall'Umbria. Nella sua opera di fondazione l'Umbria come tale, cioè attività e personalità umbre non intervengono: almeno per quel tanto che ci dànno le nostre conoscenze storiche, e prescindendo dalla esistenza non lontano da lui, nel periodo di Montecassino, della sorella Scolastica, abbadessa come lui abate. Quel che le fonti, o anzi la fonte (san Gregorio) ci dà, è in verità assai poco; in questo caso è ragionevole presumere che il silenzio della testimonianza storica corrisponda alla realtà dei fatti. Tuttavia un rapporto spirituale fra san Benedetto e l'Umbria c'è [...]. L'ambiente in cui Benedetto crebbe non era un ambiente qualunque. [...] A differenza di altri paesi d'Italia, la regione di Norcia ci si presenta non solo cristianizzata, senza residui di paganesimo, ma largamente penetrata di vita ascetica. Vi troviamo intorno all'anno 500 eremi e monasteri; vi spiccano figure di monaci e abati, circondate dall'aureola della santità e dal prestigio dei miracoli. [...] Come si vede, [... oltre] la inevitabile influenza dell'ambiente fisico e sociale [...], abbiamo, nella contrada in cui Benedetto crebbe, quelli che si dicono "i precedenti": esempi ascetici, formazioni monastiche. E tuttavia noi non svaluteremmo la prima, generica influenza morale rispetto alla seconda, ascetico-monastica. Noi pensiamo piuttosto che sia stata la combinazione delle due ad agire sullo spirito di Benedetto: e ad agire non soltanto allora, ma a prolungarsi e maturarsi, attraverso il ricordo, fino agli anni della sua definitiva creazione monastica. [...] Dopodiché accenneremo soltanto – senza darci più importanza di quel che meriti – a una osservazione riguardante il territorio sublacense, in cui Benedetto evidentemente effettuò la sua maturazione definitiva, e concepì l'opera effettuata a Montecassino. E l'osservazione è, che quel territorio non era poi tanto lontano da quello umbro-sabino dell'adolescenza benedettina, e a una fisionomia naturale non priva di somiglianza con esso univa anche manifestazioni e condizioni di vita monastica non troppo dissimili da quelle del territorio norcino-spoletano. Rivendicato, in limiti che mi paiono ragionevoli, allo spirito umbro la sua parte nella fondazione benedettina, di così capitale importanza storica, dobbiamo dire che l'Umbria nei primi secoli del monachesimo benedettino ne profittò scarsamente» (L. Salvatorelli, 1954).

1. *Andrea Del Sarto,* San Benedetto, *Firenze, Museo San Salvi.*

Ma al di là dell'eventuale condizionamento dell'ambiente e della terra di origine, qual'è il vero significato, qual'è il peso dell'esperienza e della testimonianza di Benedetto in quei terribili anni tra la fine del V e i primi del VI secolo?

Va subito detto che Benedetto è il protagonista principe del grande avvenimento cristiano di questo periodo, ovvero del ripensamento e della vittoria del monachesimo come scuola di perfezione e della spiritualità che ne è derivata. Con Benedetto la tradizione monastica si consolida alla luce delle condizioni storiche che sono cambiate o vanno mutando. Il suo non è un monachesimo cittadino e apostolico, come aveva proposto e sperimentato Agostino, è piuttosto, nella tradizione di Giovanni Cassiano, un monachesimo volutamente cenobitico che accentua il suo carattere extra-urbano, che viene concepito come una sorta di città celeste che si concretizza sulla terra, come una realtà del tutto autarchica, spiritualmente e culturalmente, economicamente e socialmente, ma anche e soprattutto in senso liturgico ed ecclesiastico. Benedetto opera un'integrazione nell'ideologia monastica che è tipicamente latina ed occidentale: riesce a comporre, a conciliare la tradizione di Cassiano con quella di Agostino; in questo consiste la sua prima e principale originalità. Egli, infatti, pur rimanendo vincolato all'ideologia cassianea, finisce per far incontrare e sintetizzare le due dimensioni, a prima vista contraddittorie, di rifiuto del mondo e di presenza nel mondo.

Benedetto nello scrivere la sua *Regula*, che certamente rispecchia i suoi intenti e l'effettività del suo monachesimo, ha come principale modello la *Re-*

2. *Maestro di San Francesco,* Francesco d'Assisi e due angeli *(1260 c.), Santa Maria degli Angeli, Museo della Basilica Patriarcale.*

gula Magistri, scritta entro il 530 in una zona prossima a Roma, da autore ignoto e così intitolata da san Benedetto d'Aniane nel secolo XI. Già ritenuta, a torto, una prolissa amplificazione di quella benedettina, la *Regula Magistri,* è stata in realtà da Benedetto ripresa per buona parte e trascritta quasi letteralmente. Questo rapporto di diretta discendenza non sminuisce minimamente il carattere e il valore della *Regula Benedicti* che, strutturata in un prologo a settantatre capitoli, fissa un piano coerente e dettagliato per l'or-

3. *Maestro di Santa Chiara,* Chiara d'Assisi e otto storie della sua vita, *(1283). Assisi, Basilica di Santa Chiara.*

ganizzazione di una comunità monastica, ponendosi nel contempo come significativa testimonianza – ben più della stessa *Regula Magistri* e delle altre numerose *Regulae* più o meno coeve – di una spiritualità, nella quale la prima tradizione monastica viene considerata alla luce di nuove necessità. In particolare è nei capitoli finali (67-72), frutto di una elaborazione personale, completamente affrancata dal suo modello, che Benedetto dichiara i fondamenti spirituali di un cenobitismo rigoroso in una rinnovata prospettiva. Senza trascurare la necessità del rapporto verticale tra l'abate e i monaci – tipico della *Regula Magistri* – l'attenzione è ora posta su quell'aspetto che gli

4. *Miniatore veronese (inizio sec. xv)*, Immagine di Angela da Foligno nella lettera iniziale L, *Milano, Castello Sforzesco, Biblioteca Trivulziana, ms 150, f.1r.*

studiosi di Benedetto chiamano l'elemento orizzontale della *Regula*, ovvero sui rapporti di solidarietà e di amicizia all'interno della comunità, vista come un solo cuore e una sola anima, i cui componenti sono affidati l'uno all'altro. La realtà eremitica sparisce del tutto; è il cenobio l'unico luogo per la perfezione. È questa, che senza dubbio si può definire la componente agostiniana della *Regula*, la prima e importante novità di Benedetto, anche nei confronti della *Regula Magistri*. Ma Benedetto non fa proprio l'altro elemento della tradizione di Agostino, l'elemento dinamico, missionario, rivolto, appunto, alla conversione e alla storia. Nella *Regula* la storia è di fatto, secon-

do la tradizione di Cassiano, assente. La vita al di fuori del cenobio è rigorosamente ridotta al minimo. «La separazione dal mondo è ormai totale» (A. de Vogüé, 1971). Tutta la *Regula* – è stato affermato – sarebbe dentro questa apparente contraddizione: cioè da un lato di illustrare un monachesimo la cui vita è spiritualmente caratterizzata da un processo intimo, attraverso il quale i monaci configurano la loro personalità a immagine e somiglianza di Cristo dandosi ai confratelli in un costante rapporto di reciproca misericordia e di amore; e dall'altro di porsi come la norma di una comunità per la quale non è ammesso alcun contatto esterno e pertanto disciplinata dalla rigorosa severità dell'abate che si deve dimostrare degno del nome di "padre" che gli viene riconosciuto. In realtà la contraddizione è solo apparente, anche perché l'innesto della tradizione agostiniana non produce una mera giustapposizione di elementi diversi, né modifica, sconvolgendolo, lo spirito di Cassiano e del Maestro. L'impianto dell'idea monastica di Benedetto resta cassianeo e la sua originalità sta proprio – come già accennato – nell'aver fatto convivere Cassiano ed Agostino; sta nell'aver testimoniato un monachesimo alla ricerca della sua maturità, in cui, accanto al persistere dell'isolamento e della separazione fisica e materiale dal mondo e dal contesto storico, si colloca la pratica di una delle principali virtù evangeliche, la carità fraterna che coinvolge il momento spirituale e mistico dell'esperienza monastica, tutta volta alla ricerca della perfezione in Dio. Il tema, dunque, nel quale più che in ogni altro si vivifica la tradizione di Agostino è quello del realizzarsi del rapporto uomo-Dio. Benedetto alla fine del prologo della *Regula* parla di una «inenarrabilis dilectionis dulcedo» (Reg., prol., 50), che è la dolcezza dello spirito divino che si infonde nell'anima del monaco il quale può partecipare con la propria sofferenza ai patimenti di Cristo, così da meritare di essere partecipe anche del suo regno. Il rapporto con Dio non riguarda più soltanto l'aldilà, ma conosce un suo compimento anche nel mondo. Il recupero e l'inserimento di questa dimensione sono di grande significato per la spiritualità benedettina.

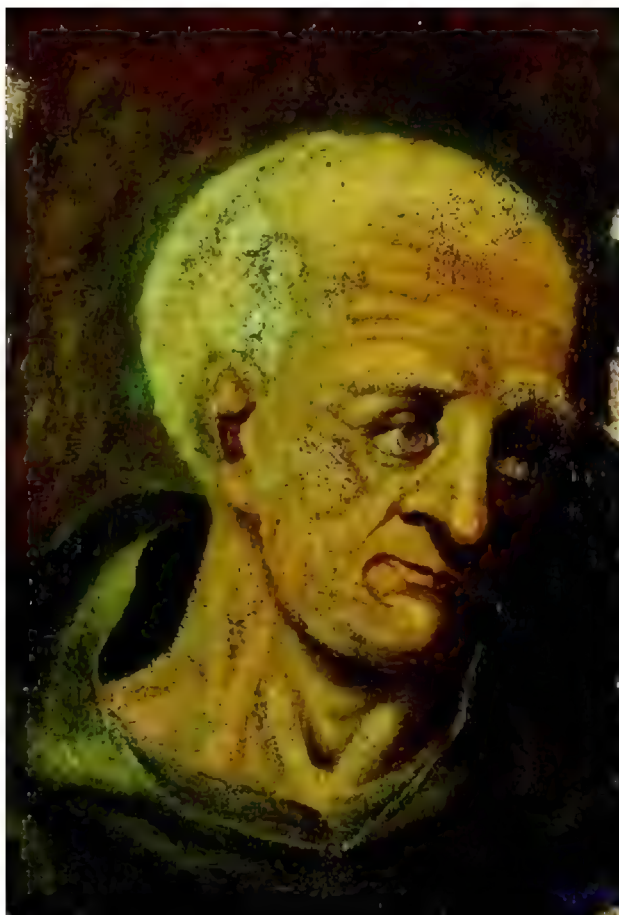
«Se si accetta la totalità divina nell'opera di divinizzazione dell'uomo, Dio non solo come unico fine, ma anche come unico mezzo, e dunque come il soggetto che opera la perfezione teandrica – come postula la teologia agostiniana –, allora la norma della vita spirituale diventa la docilità allo Spirito, non lo sforzo ascetico, e la norma della vita storica è la parola che incarna nuovamente il Verbo per salvare il mondo, non l'abbandono della storia. Il distacco spirituale dal mondo, il distinguersi dalla natura, rimane una condizione necessaria, mentre la rinuncia fisica al mondo, l'obbedienza ad un superiore, l'ascesi e l'opera buona possono rimanere momenti importanti ma non indispensabili alla perfezione: sono strumentali, perdono centralità e significato» (C. Leonardi, 1982[1]).

A queste innovazioni si aggiunge quella, rilevante, del lavoro manuale, perché il lavoro è il solo momento in cui si infrange, spiritualmente, l'isolamento del monaco dalla storia. *L'ora et labora, l'opus Dei e l'opus manuum* permettono infatti al monaco di vivere – appunto spiritualmente – la realtà divina e quella umana; con la preghiera egli entra nella comunità celeste, con

il lavoro rientra nel mondo, solidale e uguale, in questo, a tutto il resto degli uomini. Il monachesimo benedettino è così reso più umano, permette la realizzazione di una comunanza non solo religiosa, ma anche umana tra i cenobiti. Quella che nelle regole precedenti era soltanto una comunità laica sembra ora divenire una comunità ecclesiastica, che ha – sia pure per le strette esigenze della vita sacramentale dei monaci ed anche per evitare il ricorso ad estranei – il suo sacerdote e quindi la sua autonomia liturgica e le sue reliquie da custodire. Nella *Regula* è dunque possibile cogliere una sorta di anticipo di quella clericalizzazione del monachesimo che si avrà compiutamente a partire dal X secolo, con l'ingresso dei monaci negli ordini sacri e con la celebrazione sistematica dei riti religiosi entro le mura del cenobio: è questa la seconda, importante novità di Benedetto; con lui nasce, o si rende manifesta, la "religione" monastica; con lui il cenobio si accredita come l'unica «officina» (*Reg.*, IV, 78) dove è possibile applicare «instrumenta artis spiritalis» (*ibid.*, 75). Il ritiro dal mondo non è solo un fatto materiale e sociale, è anche una condizione sacrale.

La *Regula* di Benedetto è un testo normativo, concepito entro una chiara consapevolezza mistica, anzi la mistica è in essa presente come fine primario del monachesimo ed in misura ben più evidente rispetto alle regole precedenti o contemporanee. Quella di Benedetto – è stato scritto – è una mistica dell'umiltà, nel senso che il monaco, per essere ammesso alla contemplazione di Dio, deve seguire fedelmente la Regola che comporta una totale soggezione a Dio che si realizza nella totale soggezione all'abate, il responsabile di fronte a Dio delle anime dei monaci. Al monaco era dunque richiesto il consenso più ampio agli ordini dell'abate; l'obbedienza doveva essere immediata, libera e senza mormorazioni. La completa disponibilità alla volontà dell'abate diventa così l'indispensabile difesa contro l'orgoglio spirituale.

Si sa come l'opera di Benedetto non abbia avuto una risonanza e una diffusione immediate, che possano dirsi notevoli. Sarà grazie a papa Gregorio I che Benedetto troverà uno spazio significativo nella storia religiosa occidentale. Gregorio Magno, intuendo la dimensione agostiniana del monachesimo benedettino, cercherà infatti di attribuire un significato missionario ed apostolico alla sua figura, di darle una valenza profetica. Nei *Dialogi* Gregorio riserva a Benedetto una posizione primaria; non si limita a dare di lui, come per tutti gli altri «viri Dei» ricordati, pochi dati biografici, ma gli dedica l'intero secondo libro offrendo una vera e propria ricostruzione della sua vita e un'ampia narrazione dei miracoli da lui operati. Il Benedetto dei *Dialogi* non coincide, tuttavia, con il Benedetto della *Regula*. Gregorio presenta sì Benedetto come il giovane che abbandona il mondo e gli studi, che si fa eremita e poi cenobita, che dà ai monaci una Regola con tutte le norme e le condizioni dell'isolamento, ma lo presenta anche come il «Iesu Christi Domini famulus» (II, 15, 1), che conosce il cuore degli uomini, può convertirli e guidarli a Dio. In Gregorio l'impegno missionario vòlto alla conversione della storia, di cui non c'è traccia nella *Regula*, assume insieme ad altre realtà storiche ed altri disegni spirituali, un ruolo primario. Benedetto diviene così un monaco che ha frequenti contatti con l'esterno, un monaco che opera non so-

5. *Benozzo Gozzoli (attr.),* Chiara da Montefalco *(1452?), Montefalco, Monastero di Santa Chiara.*

6. *Anonimo (sec. xv)*, Iacopone da Todi, *Todi, Museo Comunale.*

lo *intra* ma anche *extra coenobium*, intervenendo con il miracolo a sanare le ferite fisiche e spirituali dell'umanità. Benedetto è anche un profeta (come è più volte espressamente detto da Gregorio) che con la parola riesce a guidare i singoli o l'intero popolo dei Goti, a condizionarne le gesta, ad indicare loro una norma di comportamento storico; non è solo «vir Dei», ma è anche un mistico che raggiunge i segreti di Dio: «vir divinitatis... secreta penetravit» (II, 16, 3). È la sua santità, ovvero il suo essere unito a Dio, e quindi la sua partecipazione alla vita di Dio, che gli consente di comprenderne i misteri e la volontà. Il Benedetto di Gregorio diviene dunque il protagonista di un modello monastico ancor più originale rispetto a quello creato da lui stesso, con ulteriori elementi di novità nei confronti del monachesimo occidentale. Un modello creato proprio da Gregorio che di fronte alla presenza dei Germani, al cambio del potere politico sempre più – appunto – germanizzato, comprende

come sia assolutamente necessario confrontarsi con la storia ed in essa immergersi per poi convertirla: la storia stessa diventa gradatamente il luogo storico del divino. La grandezza di Gregorio Magno è dunque quella di avere scelto ed attuato nei confronti della forza barbarica la via del confronto e dell'impegno diretto, la via delle missioni e della conversione. Solo quando i Germani saranno integrati nella società occidentale ed il loro potere assumerà una connotazione cristiana, la Regula di Benedetto vivrà la sua più ampia e decisiva affermazione.

Il monachesimo altomedievale in Occidente è un monachesimo che vive e si compie entro le due condizioni che lo stesso Gregorio Magno aveva fissato: il distacco dal mondo e la sua conversione, la rinuncia alla storia e la sua conquista, la contemplazione e l'azione. Gregorio aveva espresso, anche con l'esempio della sua persona e della sua opera, un modello di santità in cui il monaco può restare monaco anche quando non fugge ma si lascia coinvolgere nella storia, un orizzonte ormai indispensabile della perfezione cristiana e del suo linguaggio. Egli, in definitiva, aveva compreso come solo l'eredità benedettina poteva essere fatta totalmente propria dalla Chiesa ed introdotta in un modello di santità più ampio.

Nei secoli che verranno dopo Gregorio Magno questo modello continua, arricchito ovviamente di ulteriori motivazioni, ma anche indebolito per il verificarsi di altri fattori e di altre condizioni storiche. Fino agli inizi del XIII secolo la tradizione ecclesiastica non avrebbe conosciuto altro tipo di perfezione, nonostante la Chiesa monastica fosse stata profondamente scossa, e per certi aspetti messa in crisi, dalla riforma di Gregorio VII, dalla quale era scaturita una Chiesa in cui il modello monastico, perduto il proprio primato, lasciava il posto ad un altro modello, quello clericale. Gregorio VII aveva costruito una diversa e più pura immagine di Chiesa, una Chiesa che traduce l'escatologia in se stessa, una Chiesa/escatologia, una Chiesa vista come una realtà anche storicamente compiuta; una Chiesa che, diversamente da quella altomedievale in cui al potere politico cristiano era riservata la guida concreta del popolo, può opporsi all'assolutismo di questo potere, perché ha in sé la coscienza di possedere già il Regno. A Gregorio riuscì di ricondurre la tradizione monastica e spirituale dell'altomedioevo in un segno diverso: non più e non solo il monachesimo, lontano dal mondo e dalla storia, come situazione di perfezione, ma l'istituto ecclesiastico, come realtà concreta di una perfezione escatologicamente già acquisita.

Sono cose, queste, abbastanza conosciute e che ricordo tuttavia per sottolineare come questo rinnovamento, pur conoscendo alcune tra le più alte figure monastiche medievali (Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Saint-Thierry su tutti) finisce per chiudere definitivamente un tempo ormai giunto alla fine, senza avviarne uno nuovo.

Le figure veramente nuove sono Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi.

«Gioacchino è colui che annunzia un tempo nuovo per la Chiesa. La sua importanza sta proprio in questo, nell'avere visto come entro lo schema trinitario della storia esistesse una forza dinamica, come la Chiesa avesse tempi storici di crescita, per la diversa immagine di Dio che essi si appropriano.

La pienezza spirituale diventa una pienezza storica. Ma Gioacchino è ancora totalmente monaco» (C. Leonardi, 1982).

È Francesco, che non è più monaco, ad inaugurare veramente il nuovo tempo. È con lui che si chiude una stagione storica e se ne avvia un'altra, nel senso che è con lui che cambia il modello della perfezione cristiana – e il segno di essa nella storia – che fino ad allora la Chiesa aveva espresso.

Francesco d'Assisi e la mistica del dolore-di-Dio

L'esperienza umana e spirituale di Francesco d'Assisi si compie tra l'ultimo ventennio del XII secolo e il primo quarto del XIII, in quei pochi decenni, cioè, che coincidono con il momento più alto dell'espansione demografica, economica e culturale dell'Europa. Cambiamenti profondi, talvolta radicali, nelle strutture economiche e sociali, politiche e culturali avevano infatti portato alla creazione nella società europea di nuovi spazi materiali e spirituali. La produzione agricola era in costante sviluppo e la crescita demografica molto alta. La maggiore facilità delle relazioni, la riduzione delle distanze, la formazione di grandi centri intellettuali – punti di incontro delle varie correnti di pensiero – avevano favorito l'accordo delle divergenze regionali, il superamento dei particolarismi, il desiderio all'unità. La storia della cultura appariva ormai segnata dalla parabola del romanico e dall'imporsi del gotico, dal fiorire della poesia volgare e dal rinnovamento della prosa e della poesia latine, dalla riscoperta dei classici latini e dal nuovo fervore storiografico, dalla nascita del dramma liturgico; le università stavano sempre più prendendo il posto delle scuole annesse alle cattedrali. Se le arti liberali andavano sempre più affermandosi, l'acquisita padronanza del diritto romano e canonico, lo studio di Aristotele e Tolomeo, la scoperta della medicina greca e araba avevano reso possibile la nascita di una nuova filosofia e di una nuova scienza. Le grandi sintesi degli *Specula* e delle *Summae* erano ormai alle porte. Sono queste novità a scandire i livelli dell'autocoscienza dell'Europa cristiana.

L'adolescente Francesco farà in tempo ad assistere all'ultimo grande tentativo unitario perseguito da un imperatore romano-germanico, deciso a rivendicare come sue le prerogative che il riscoperto diritto romano gli consentiva. Federico Barbarossa aveva infatti nuovamente imposto, sulle terre del Ducato di Spoleto, l'autorità imperiale ed il *Comitatus* di Assisi, che di quel Ducato faceva parte sia pure in maniera autonoma, ebbe – al pari di altri Comuni – le sue difficoltà a liberarsi dalla forzata sottomissione, una delle tante su cui necessariamente si fondava il progetto federiciano di una restaurazione aggiornata dell'Impero carolingio e ottoniano. Ma il programma fallì. Il sogno di una splendente concezione universalistica, tramontato con la morte dell'imperatore inghiottito dalle acque del fiume Salef nel corso della terza crociata, sorge a nuovo vigore con la politica di Innocenzo III, Lotario dei Conti di Segni, un chierico di origine feudale ed esperto canonista, giunto alla so-

7. *Maestro delle Effigi Domenicane (fine sec. XIV)*, Vanna da Orvieto, *Murano, Museo Civico Vetrario.*

glia pontificia a soli trentasette anni, il quale – approfittando di una temporanea esclisse dell'Impero – seppe portare il Papato al culmine della potenza politica. L'età di Innocenzo III rappresenta senza dubbio il massimo splendore dell'Europa cristiana: la Chiesa era riuscita ad organizzare un'unità che andava ben oltre i confini dell'antico Impero romano e del contemporaneo Impero tedesco. Ed è proprio ad Innocenzo III, al quale popoli e regnanti si affideranno nelle confuse vicende dei primi del Duecento, che capiterà un giorno tra il 1209 ed il 1210 di ricevere uno sparuto drappello di penitenti provenienti da Assisi, che venivano a Roma per chiedere al papa il riconoscimento della loro forma di vita religiosa. A guidare quei *pauperes Minores* – che per l'occasione mutano la denominazione originaria, perché troppo sospetta di eresia, in quella di *fratres Minores* – era Francesco di Pietro di Bernardone.

Nato ad Assisi nel 1182 (o 1181), Francesco fu battezzato dalla madre con il nome di Giovanni che il padre mercante, tornato dalla Francia, volle cambiare in Francesco. I suoi desideri giovanili di intraprendere la carriera delle armi lo indussero a partecipare, poco più che adolescente, alle lunghe lotte che si combattevano sia dentro, sia fuori Assisi, il cui Comune si stava allora formando: prese parte agli scontri tra il popolo e i nobili assisiati, come pure alla guerra tra Perugia ed Assisi, nella quale, nel 1202, fu fatto prigioniero. Nel 1205 volle partire per la crociata, ma una visione lo fermò. Fu l'inizio di un altro tipo di vita, di un desiderio di trasformazione intima, le cui tappe furono la voce che egli sentì, nell'autunno del 1205, nella chiesetta campestre di san Damiano e l'ispirazione che ebbe, nell'aprile del 1208, alla Porziuncola, un'altra piccola chiesa nella pianura di Assisi, quando la sua vocazione trovò il nome che la caratterizzerà per sempre: la povertà come perfet-

8. *Maestro delle Effigi Domenicane (fine sec. XIV),* La Beata Margherita da Città di Castello di fronte al Crocefisso, *Murano, Museo Civico Vetrario.*

ta imitazione di Cristo. «In un tempo in cui le coordinate dell'esistenza personale procedono lungo criteri prefissati da tempo, Francesco si converte, cambia rotta in modo radicale» (R. Rusconi, 1983) e assume il Vangelo a sistema totale di vita, abbracciando in primo luogo la povertà.

Questa scelta non costituiva certo in quel periodo un fatto nuovo; si sa che la povertà era stata, per tutto il secolo XII, il problema che aveva tormentato la società cristiana. Ma la povertà di Francesco ha un suo specifico e preciso volto, è una scelta essenzialmente evangelica; essa non precede ma segue la scelta primaria di totale adesione al Cristo. Francesco, infatti, non vuole essere soltanto povero, ma conforme a Cristo: la *sequela Christi* – come il resto della sua biografia dimostra – non è soltanto spogliarsi dei beni, ma la rinuncia ad ogni qualsiasi possesso, in una posizione di completo distacco e di rifiuto delle cose. L'opzione per la povertà assoluta, si realizza, dunque, in Francesco nella piena rinuncia non solo e non tanto ai beni materiali, quanto a qualsiasi bene, dal momento che può essere strumento o simbolo di potere. Ecco perché Francesco non vorrà avere alcuna forma di prestigio, neppure la dignità del sacerdozio; egli esclude del tutto la logica del rapporto potere-potenza, potenza-possesso, possesso-fruizione dei beni, in modo da precludersi qualsiasi forma di dominio sugli altri uomini. I suoi *fratres Minores* sono tali non tanto perché non possiedono nulla, non tanto perché oltre la povertà non avranno «altro sotto il cielo» (*ReBu*, vi, 6), ma soprattutto perché sono completamente privi di qualsiasi elemento di supremazia; essi potranno e dovranno subire il dominio degli altri, ma non potranno, a loro volta, esercitare il dominio su nessuno. La vera povertà dinanzi agli uomini consiste nell'incapacità di difendersi di fronte alla violenza, alla aggres-

sività del potere, in primo luogo quello della ricchezza. Ogni emarginazione nasce dalla violenza, ed ogni violenza produce emarginazione.

Ma la povertà di Francesco è non solo una condizione storica, è anche e soprattutto una condizione mistica e come tale totalizzante; non è il desiderio alla contemplazione, è il segno ben più alto della sua completa immedesimazione in Dio mediante il Figlio incarnato, nella stessa carne del Figlio, nella umanità di Lui, nella sua non-divinità. È certamente l'abbandono dei beni terreni e dei beni storici, perché lontani e diversi da Dio, ma è anche il mezzo per identificarsi con il Dio che ha rinunciato a mostrare la sua divinità per apparire nella debolezza della carne. La povertà di Francesco è il desiderio di un Dio anche uomo, è il segno della divinità presente in terra, della sua manifestazione nella storia. È più dell'amore, è il suo compimento, il farsi e il divenire uguali a Dio. La povertà è dunque il segno più alto della scelta di Francesco, è la dimensione mistica di quella scelta, di quel suo sperimentare Dio certamente nell'amore, ma soprattuto nel dolore, di quel suo scoprire nel volto del dolore umano, il volto stesso di Dio e di quel suo singolare intuire di come il dolore di Dio diventi nell'uomo perfetta letizia. Francesco vive il totale spoliamento di sé, nell'assoluta consapevolezza che povero è colui che ha perduto se stesso nella totale identificazione mistica con il divino.

Se la povertà è uno dei segni principali della coscienza mistica di Francesco, è anche il segno della differenza tra storia ed escatologia, tra Dio nella storia e Dio nel compimento finale. Francesco propone una Chiesa in cui l'espressione terrena non sia il potere, ma il suo rifiuto. Per questo egli sposa madonna povertà: questo è il suo gesto clamoroso che si caratterizza soprattutto per quella dimensione escatologica senza la quale tutta la sua esperienza e la sua figura sarebbero difficilmente spiegabili. In Francesco, grazie alla perfetta imitazione del suo modello, è infatti una straordinaria forza carismatica, che lo fa apparire ai contemporanei come la reincarnazione di Gesù di Nazareth. Francesco è altro Cristo perché imita il Cristo nella sua sofferenza; egli si spoglia di tutto e riceve le stimmate per essere uguale al Dio fatto uomo. Il Dio di Francesco è il Dio del dolore, è un Dio che non si contempla come diverso da sé, ma come il più vero e profondo sé; un Dio visto più nella sua umanità che nella sua divinità. È il Dio che diventa Gesù, che vive come uomo, perché è veramente un uomo, e che muore sulla croce; e se sulla croce muore l'uomo, muore anche Dio. E quello che muore non è il Dio della potenza e della giustizia, ma il Dio del dolore.

In Francesco la contemplazione del Dio non è più quella monastica, non è più la *teoria* di origine patristica che i monaci avevano fatto propria. La grande ascesi monastica, che era stata concepita come momento preparatorio alla contemplazione, con Francesco scompare. Francesco è certamente più povero del monaco benedettino, ma la sua totale privazione non ha origine dalla necessità della contemplazione, è soltanto la primaria conseguenza del possesso escatologico. In lui l'identificazione mistica con il divino passa per una strada che assume di volta in volta, come suo tema principale, quello dell'incarnazione del Verbo o quello della redenzione del Cristo e si esprime, di conseguenza, attraverso le parole chiave di povertà e di croce.

È stato più volte evidenziato come uno degli episodi più significativi della vita di Francesco sia l'abbraccio al lebbroso; Francesco espresse così, non con le parole, ma con un gesto di rischio eroico, la condanna dell'emarginazione che la società attuava nei confronti di quel grande "povero" che era il malato infetto. L'eccezionalità di Francesco non sta solo nell'avere abbracciato il lebbroso, nell'averne condiviso la condizione, ma nell'avere fatto, di questa condizione, l'oggetto di una vocazione di vita. Del resto è proprio dopo questo incontro che egli decise di uscire dal mondo. Ma *l'exivi de saeculo* di Francesco è altra cosa dalla fuga dal mondo altomedievale. Nelle sue intenzioni, quella che è solo la ripresa di una tradizionale formula tecnica assume un nuovo e pregnante significato: l'abbandono di comportamenti e di giudizi accreditati dalla tradizione. L'uscita dal secolo è, dunque, la consapevole scelta di vivere al di fuori delle regole socialmente accettate. Se la società mercantile e la gerarchia ecclesiastica attuano vari sistemi di emarginazione nei confronti dei diversi, siano essi vagabondi e giullari, viandanti e mussulmani o ebrei, Francesco, al contrario, vuole vivere con i lebbrosi che sono il segno più alto dell'emarginazione sociale, rappresentando «l'elemento estraneo, irrecuperabile, ripugnante, la proiezione fisica di tutti i mali che la società voleva allontanare da sé» (G. Miccoli, 1974). Francesco si oppone ad una società caratterizzata dall'"esclusione" – sancita dai concili, dal diritto canonico e di fatto praticata –, per affermare la presenza divina in tutte le creature. Egli riesce così a superare quella tentazione neoplatonica e gnostica, presente anche nel cristianesimo, volta a sottovalutare l'uomo, il corporeo, il mondo; l'uomo e il mondo non vengono più vissuti da Francesco come occasioni di deviazioni e fonti di peccato, ma come depositari di una significazione sacrale. Al di là di tutto, Francesco aveva potuto – dopo averne avuto un immediato e forte ribrezzo – abbracciare e baciare con gioia i lebbrosi, avendo improvvisamente intuito e compreso come solo sul volto sfigurato di uomini pieni di dolore si manifestava il volto di Dio. «Ma il volto di Dio appare pienamente sul volto dell'uomo solo quando esso è spoglio di ogni potere sopraffattorio, ed è così quando subisce ingiustizia. Come il crocifisso, così il cristiano; come l'inchiodato sulla croce, così lo stigmatizzato» (C. Leonardi, 1986). Questa imitazione di Cristo, del Cristo che mostra la sua umanità sulla croce, è possibile solo grazie alla conquista della dimensione escatologica del messaggio neotestamentario. Francesco vive le cose del mondo come se fossero nel compimento della fine; non ha più bisogno di alcuna forza terrena; a lui basta la testimonianza e la sequela di Cristo che lo porta alla con-crocifissione.

Con il suo gesto innovatore Francesco viene ad impersonare nella Chiesa una nuova dimensione, perché egli, se è in linea con la figura escatologica di Chiesa creata da Gregorio VII, è tuttavia del tutto alieno dalla scelta teocratica che rappresenta l'altra faccia della stessa Chiesa. Non più la fuga dal mondo, non più il potere nel mondo, ma la natura e la storia nel loro compimento finale. In lui la pienezza escatologica prende avvio e passa soprattutto attraverso la volontà di vivere e realizzare il Vangelo. Francesco ha perfetta coscienza delle condizioni storiche in cui opera; ha ben presente che la sua sco-

perta del Vangelo va ben oltre i limiti della Chiesa riformata da Gregorio VII, ma questi confini non vuole sorpassare. Sa di essere forte se non più almeno quanto la Chiesa clericale, ma non promuove forzature ed elude ogni momento di possibile emulazione e rivalità con il clero secolare, avendo forse intuito che la sua efficacia storica era la sua esperienza di Dio, che passava in primo luogo attraverso i segni della povertà e della predicazione; per questo evitò accuratamente fratture con Roma.

Nel *Testamento*, che è la testimonianza più solenne della sua autocoscienza, Francesco professa di aver fede nei sacerdoti, qualunque fosse la loro vita, ed anche se suoi persecutori; i suoi occhi niente possono vedere del Cristo in questo mondo se non il suo corpo e il suo sangue che i sacerdoti fanno discendere sull'altare. Questa ragione, che è puramente ecclesiale-cristologica, non implica minimamente un giudizio positivo, o anche di semplice indifferenza, sul fasto e il potere del clero. Francesco – si sa – non si fece prete, è molto probabile che questa scelta sia stata dettata dal fatto che lo stato ecclesiastico si collocava, già di per sé, nella sfera delle classi dominanti; anche per questo prescrisse ai suoi di non chiedere né accettare raccomandazioni da prelati, anzi di non accedere in nessun caso a cariche ecclesiastiche. Ponendosi come laico tra i laici, Francesco è consapevole di essere portatore di un altro ideale rispetto a quelli proposti dal panorama religioso tradizionale a lui contemporaneo.

È noto come la vita religiosa dei laici durante la restaurazione post-gregoriana fosse considerata un cristianesimo parziale e dimezzato; l'idea di fondo era che tra i diversi stati di vita solo il monachesimo e il chiericato avrebbero permesso e meritato una consacrazione religiosa. «C'è una persistente difficoltà per non dire impossibilità a concepire la vita del perfetto cristiano, di un santo se non in termini monastici» (G. Miccoli, 1974); la perfezione, cioè, si otteneva ancora esclusivamente dalla rinuncia del secolo e dalla pratica delle virtù monastiche. Francesco rinnova profondamente questo stato di cose, rivendicando la dignità dell'uomo laico e la sua possibilità di seguire la *vita Evangelii* esattamente come e forse meglio di un monaco. Francesco è e vuole rimanere laico; ma nel medioevo questa dicotomia laico/chierico non è leggibile solo in senso funzionale o giuridico. È piuttosto una distinzione di carattere culturale. Francesco, infatti, mostra la sua estraneità, per non dire diffidenza, verso la mentalità, la formazione, la cultura chiericale; il chierico è il *litteratus* per eccellenza, colui che sa leggere e scrivere in latino e che conosce tutto il patrimonio culturale trasmesso in questa lingua; il laico, è l'*illitteratus*, il *simplex*, l'*idiota*. È dunque evidente che Francesco vedeva nel processo di culturizzazione della fraternita un pericolo reale di discriminazione e di distinzione tra i frati. Egli non si era mai preoccupato di definire intellettualmente la sua esperienza; Francesco – è appunto – l'*illitteratus*, il *simplex*, l'*idiota* che, rifiutando e anteponendo agli aspetti teorici un concreto modo di vivere, si era posto contro la cultura precedente: non solo quella di derivazione monastica, ma anche quella che dalle scuole cattedrali e cittadine stava ormai conquistando l'Italia e l'Europa. In lui non continuava certo l'esperienza culturale di Bernardo, né quella di Abelardo. Il suo problema primario, che non era certo intellettuale, era quello di rivendicare la dignità dell'uomo

laico e la sua possibilità di seguire la *vita Evangelii*. Per risolverlo non aveva bisogno di libri, né di particolari filosofie. Per questo il desiderio di cultura si poneva in contrasto con la sua opzione di povertà assoluta. Racconta Tommaso da Celano: «I miei frati – diceva il santo – che si lasciano attrarre dalle curiosità della scienza, si troveranno le mani vuote nel giorno della retribuzione. Preferirei che si irrobustissero maggiormente con le virtù in modo da avere con loro il Signore nell'angustia, una volta giunta l'ora della tribolazione. Perché – continuò – sta per giungere una tribolazione tale che i libri, buoni a nulla, saranno abbandonati negli armadi e nei ripostigli» (*2Cel*, CXLVII, 195). Un'ignoranza programmata sembrerebbe dunque quella di Francesco, che nasce dal desiderio di liberazione dalla logica del possesso e dalle contaminazioni della cultura ufficiale. È comunque difficile dire se il suo atteggiamento nei confronti dei libri, dello studio e della cultura in generale sia sempre stato di così netta opposizione. Forse non fu così, se egli nel 1223 poteva scrivere ad Antonio di Padova: «Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purché in tale occupazione tu non estingua lo spirito della santa orazione e devozione come è scritto nella regola» (*EAnt*). Certo è che egli ebbe costantemente gravi preoccupazioni sulle conseguenze del diffondersi della cultura nella fraternita. La proibizione – se tale in realtà fu – dei libri e il rifiuto della cultura assumono un significato ancora più chiaro se si considera che nelle intenzioni di Francesco, il nulla possedere o il poco sapere non sono soltanto regola e strumenti di ascetica personale; sono invece condivisione della vita degli ultimi e rifiuto di quella delle classi dominanti, siano esse ecclesiastiche o civili. Quello che per queste vale, per Francesco non ha alcuna importanza, e viceversa. L'imperatore Ottone IV che passa accanto al suo rifugio di Rivotorto è un estraneo, mentre un brigante che gli chieda di entrare tra i fratelli è il benvenuto, senza nemmeno l'obbligo del noviziato. Ma condividere la vita degli ultimi, significa anche avvertire l'ingiustizia, le tribolazioni del mondo e per superarle c'è un unico modo: prendere come modello il Cristo crocifisso.

La grandezza e l'esemplarità di Francesco consistono nell'aver provocato e vissuto un rovesciamento dei valori; pur professando obbedienza al papa, egli scelse come via di perfezione non quella indicata da Roma o dalla gerarchia, ma quella voluta da Dio; scelse, di fatto, la strada insegnata dal Vangelo, cioè quella mostrata dal Cristo uomo, umiliato, sofferente e morente. L'umanità di Dio è infatti come ogni altra umanità: segnata dal dolore, dalla povertà, dalla morte, ma segnata anche dal desiderio di libertà, di giustizia, di non sopraffazione dell'uomo sull'uomo e dell'amore senza contropartita. Anche e soprattutto per questo Francesco – come è stato già detto – non ritiene più necessario isolarsi dal mondo e dalla storia per adorare un Dio del mistero, al di sopra di qualsiasi rappresentazione; egli ha invece sperimentato che ci si può unire a Dio rimanendo proprio nel mondo e nella storia. Egli aveva infatti scelto come terreno del suo apostolato quello urbano e da semplice cristiano aveva portato e predicato alle città e alla Chiesa il senso della povertà e della minorità in opposizione al denaro e al potere, la pace invece delle lotte intestine e delle guerre sante.

Si sa come i seguaci di Francesco siano diventati in pochi anni diverse migliaia; erano di ogni estrazione sociale: braccianti, mercanti, giuristi e perfino poeti e fuorilegge. I capitoli, data l'affluenza, dovevano essere celebrati all'aperto con strutture di fortuna. Il movimento, con questa espansione, imboccava il cammino verso l'istituzionalizzazione, ma, inevitabilmente, correva anche il rischio che la potenza delle istituzioni potesse indebolire la forza riformatrice del primo fervore. Grande fu la preoccupazione di Francesco di fronte a questa crescita smisurata: come reggere una famiglia così grande, di origini geografiche e – come è facile immaginare – di livelli culturali così disparati? Già fin dal suo rientro dall'Egitto (primavera-estate 1220), Francesco aveva compreso che il corso delle cose portava il suo movimento lontano dal progetto iniziale. Scrisse così, su richiesta del cardinale Ugolino, una Regola che non soddisfece nessuno; ne scrisse, con l'aiuto di molti (primo fra tutti Ugolino), una seconda che avrebbe poi avuto vigore. Francesco stentava a riconoscersi nella fraternita che ormai navigava verso l'approdo dell'abbraccio istituzionale. Preso dalla delusione si ritira al margine del nascente Ordine minoritico. Anzi si può dire che da questo momento la sua storia si fa distinta da quella dell'Ordine stesso. I periodi trascorsi negli eremi si infittiscono: da quello di Fonte Colombo (primavera del 1223), a quello di Greccio (dicembre 1223) – dove, volendo «contemplare con gli occhi del corpo», come dice il Celano (*1 Cel*, XXX, 84), il mistero dell'incarnazione, dà vita fantastica al presepe –, a quello della Verna (agosto 1224) dove diviene una cosa sola con la passione di Cristo. Aveva cominciato la sua vita di conversione con il dimorare tra i lebbrosi; ora, nella solitudine della Verna, il lebbroso era lui, totalmente assorbito, anche nel corpo, nel mistero della croce. Nessuno, in apparenza, lo aveva emarginato: fu lui che aveva deciso di isolarsi, portando a compimento la *sequela Christi*. Spogliatosi di tutto e resosi uno con Cristo, a Francesco non restava che fare con Cristo quel passo, quella vera pasqua, che appunto con Cristo si fa: divenne identico a Lui, fuori, sul corpo, nelle stimmate, e, dentro, nell'amore e nel dolore che Cristo patì nell'angoscia della croce. Qualche giorno prima, nell'imminenza dell'evento straordinario delle stimmate, Francesco, nella sua costante ansia di solitudine contemplativa, nel suo desiderio di spoliazione, nell'abisso della consapevolezza della propria nullità, aveva scritto di suo pugno le *Laudes Dei altissimi*, ponendosi come alla fine della storia, psicologicamente e spiritualmente, nella pienezza cosmica dell'ultimo giorno. La sua coscienza qui non è più solo mistica, ma – di nuovo – è anche escatologica. Egli sente che Dio viene lodato non dalla miseria dell'uomo e del mondo, non dalla piccolezza e dalla caducità delle cose umane, non dal limite del creato, ma dalla pienezza che in Dio l'uomo e l'universo raggiungono nell'ultimo giorno. Quest'ultimo giorno può effettivamente essere la vera lode di Dio, come nel *Cantico di frate sole*, dove le stessa morte è vista come premessa di vita. Francesco «può salutare la morte come un bene gioioso», «perché è un uomo divino»; «tutto il creato e la storia sono fonte di gioia oltre che condizione di assoluta povertà, perché il mondo e la storia sono il nulla di Dio. Nulla e tutto, povertà e gioia, uomo e Dio sono contestuali» (C. Leonardi, 1992[1]). Nella lode, come

del resto nella preghiera, Francesco – del tutto consapevole di come la finitezza dell'uomo e del creato si realizzi pienamente in Dio e di come la perfezione e l'infinità di Dio si calino nella finitudine e nell'imperfezione dell'uomo e nel suo dolore – si fa uno con Cristo, e appunto perché unito a Cristo, la sua lode diviene universale. Egli loda il Creatore per tutte le cose create, si fa portavoce di tutta l'umanità, di tutta la creazione per giungere alla fine oltre se stesso, oltre la creazione ed unirsi al Verbo incarnato. Solo a questo punto l'ansia di Francesco sembra placarsi. Qui egli non mostra più la sua solitudine, ma mostra quel traguardo a cui la solitudine l'ha portato e nel quale egli sente voce dell'intero creato. Quando, nell'aprile-maggio del 1225, Francesco detta il *Cantico*, è quasi cieco; ma ormai, attaccato alla croce, non gli rimane che consumarsi in un amore che è una-morte-senza-morte; la morte del corpo arriverà il 3 ottobre 1226.

A Francesco sono riconosciuti una trentina di scritti – alcuni direttamente, altri solo indirettamente autentici –: nove lettere (tra cui quella autografa a frate Leone), preghiere e laude (tra le quali le autografe *Laudes Dei altissimi*, con l'annessa *Benedictio fratis Leone data*, e il celeberrimo *Cantico di frate sole*), le due Regole, il Testamento ed altri brevi testi.

Di Francesco esistono diverse biografie e compilazioni agiografiche redatte nel XIII secolo che si è soliti distinguere, secondo un'attestata consuetudine storiografica, in biografie ufficiali – cioè commissionate direttamente agli autori per esigenze, appunto, di ufficialità, legate alla vita dell'Ordine –, come quelle di Tommaso da Celano e di Bonaventura di Bagnoregio, e in biografie non ufficiali come, ad esempio, il *De inceptione vel fundamento Ordinis et actibus fratrum Minorum qui fuerunt primi in religione et socii beati Francisci* (più comunemente conosciuto con il titolo di *Legenda* dell'anonimo perugino), la *Legenda trium sociorum* e la *Compilatio Assisiensis* dovute alla tradizione dei compagni, alle quali va almeno aggiunto l'anonimo e importantissimo scritto allegorico *Sacrum commercium beati Francisci cum domina paupertate*.

Appena morto Francesco, all'interno dell'Ordine si fece sempre più manifesta la lotta sull'idea e la pratica della povertà, una lotta che, iniziata con la sfida lanciata da alcuni – frate Leone in testa – contro il "nuovo" potere di frate Elia, visto come usurpazione e soprattutto degenerazione e allontanamento dallo spirito e dalla volontà di Francesco, finirà per identificare proprio in frate Elia (il presunto primo "traditore" dell'utopia) e in frate Leone (il difensore ad oltranza della primitiva *fraternitas*) i capi delle due fazioni in cui l'Ordine si sarebbe diviso nell'indomani francescano. Una divisione che neppure la mediazione di Bonaventura riuscirà a sanare. Il tempo di Bonaventura è certamente un tempo di riorganizzazione e di rinnovamento dell'Ordine, ma non è un tempo di rifondazione; rifondare avrebbe infatti significato riproporre, come unica fonte di ispirazione, l'atteggiamento della gratuità mistica di Francesco. Ma questo non era possibile perché l'Ordine, una volta costituitosi come struttura ecclesiastica, non poteva più mettere al suo centro l'elemento specifico e caratterizzante di quella gratuità mistica, cioè la povertà: quella povertà per la quale la destra e la sinistra francescana si combattevano, l'una ponendola come impossibile, l'altra come assolutamente necessaria.

L'esigenza di entrambe le parti diveniva in tal modo di natura storica e politica, non più – come in Francesco – di natura squisitamente mistica; ormai erano tutti inseriti nel mondo ecclesiastico e la povertà era soltanto una condizione materiale da accettare o rifiutare. Anche Leone e compagni, pur difendendo ad oltranza e lottando per una povertà intesa come la forza storica del messaggio di Francesco, la premessa della stessa perfezione, anzi la prerogativa principe per essere perfetti, persero tuttavia di vista e smarrirono la dimensione più importante di quella povertà, la dimensione che conduceva appunto alla "vittoria" mistica.

Furono le donne a comprendere fino in fondo il senso del corpo-a-corpo – come qualcuno ha scritto – di Francesco con Dio sulla Verna, a porsi, quindi, come le veri eredi di Francesco, almeno a partire dalla seconda metà del XIII secolo. Chiara di Assisi è una voce per certi aspetti ancora debole; il suo rapporto con Francesco è formidabilmente intenso, troppo saldo e personale, tale da soffocarla o piuttosto da indurla a ripetere, sia pure con forza, le parole di lui, del maestro e nel contempo padre e compagno. Ma già con Margherita da Cortona, Angela da Foligno, la stessa Chiara da Montefalco e con le altre donne penitenti degli ultimi anni del XIII secolo, come Vanna da Orvieto e Margherita da Città di Castello, l'eredità mistica di Francesco diventa assolutamente palese. In tutte queste esperienze Dio è vissuto come l'uomo-Dio crocifisso, che è l'essenza del Dio di Francesco. Ed è proprio questa assoluta centralità che le fa diverse dai casi di santità maschile del loro tempo, anche da quelli francescani più alti. La diversità sta – ripeto – nell'eccellenza della "vittoria" mistica. Negli uomini l'immagine di Dio sembra spesso velata da una patina depositata da interessi e da legami finalizzati verso una "vittoria" storica. Nelle donne tale ansia sparisce e la mistica di Francesco, già di per sé universale, si rivivifica nella loro individualità che diventa universale contro la particolarità delle testimonianze maschili.

Chiara di Assisi
«ancilla Christi, plantula sancti Francisci»

Della vita di Chiara d'Assisi si dànno per certe solo tre date: quella della nascita avvenuta ad Assisi nel 1193 da Favarone di Offreduccio di Bernardino e da Ortolana; quella della fuga dalla casa paterna alla Porziuncola per raggiungere Francesco e i primi compagni, il 28 marzo 1211 e quella della morte, l'11 agosto 1253. È una esistenza con pochi ricordi, con poche informazioni quasi tutte tramandate dagli atti del processo di canonizzazione, rimasti praticamente sconosciuti fino al 1920, quando il p. Zeffirino Lazzeri li pubblicò non nella redazione originale latina, che ormai deve ritenersi perduta, ma in un volgarizzamento umbro-perugino del Quattrocento, dopo averli ritrovati in un codice miscellaneo, il 1975/2040 della biblioteca privata Landau (il ms. proveniva dal monastero di Santa Maria Novella di Firenze, portato lì con ogni probabilità dalla badessa del monastero di Perugia, suor Maddalena) ed ora nel fondo Finaly-Landau della Nazionale di Firenze, con la segnatura XXXVIII, 135.

Seguendo le deposizioni contenute in questi atti ed anche la *Legenda*, scritta quasi certamente per volontà del papa Alessandro IV da Tommaso da Celano tra il 1255 e il 1256, che da quelle testimonianze dipende, è facile tuttavia ricostruire alcuni momenti della vita di Chiara. Poco più che adolescente lascia la sua casa, scende di nascosto da Assisi alla chiesetta rurale di Santa Maria della Porziuncola e si consegna a Francesco per seguire la sua stessa vita. Francesco le taglia i capelli, le dà una tunica come abito e la fa entrare nel monastero benedettino di San Paolo delle Abbadesse, nelle vicinanze dell'attuale Bastia Umbra, non lontano da Assisi, da cui la farà presto allontanare per farla poi accogliere, al riparo della reazione dei parenti, in un altro monastero benedettino, quello di Sant'Angelo di Panzo, alle pendici orientali del Subasio, dove pochi giorni dopo viene raggiunta dalla sorella Agnese. Ma Chiara non vuole abbracciare la vecchia regola di san Benedetto; il suo destino è quello di seguire il nuovo cammino spirituale indicato da Francesco. Così, di lì a pochi giorni, si trova la soluzione: fuori dalle mura di Assisi c'è la chiesetta di San Damiano che Francesco ha restaurato tra il 1206 e il 1207 con le sue mani, nella convinzione che proprio questo volesse significare la voce del Crocifisso «va', ripara la mia casa che, come vedi, è tutta in rovina» (*2 Cel.*, VI, 10). A San Damiano Chiara entra probabilmente nel maggio del 1212 e non ne riuscirà più se non per essere sepolta, subito dopo i funerali, nella chiesa di San Giorgio – la stessa dove era stato posto in un primo momento il corpo di Francesco – oggi a lei intitolata. I quarantadue anni di clausura, di cui ventinove segnati dalla malattia, sembrano essere quasi senza tempo e con poca storia; la figura di Chiara appare chiusa nel silenzio e delineata solo dalla preghiera e dall'accadere di azioni esemplari.

Anche i suoi pochi scritti che ci sono pervenuti – quattro *Epistole* ad Agnese di Boemia, una ad Ermentrude di Bruges (sulla cui autenticità esistono forti dubbi), la *Forma vitae Ordinis sororum pauperum o Regula, il Testamentum e la Benedictio* (pure questi ultimi due non da tutti sono ritenuti autentici) – non aiutano più di tanto a fissare momenti sicuri della sua biografia. Francesco le aveva dato, probabilmente tra il 1212 e il 1213, una brevissima regola che guidasse la vita sua e delle povere donne di San Damiano. L'espressione chiave di questa *forma vivendi*, come la definisce Chiara stessa, non è l'affetto di Francesco ed il suo impegno ad avere per lei e per le sue donne «curam diligentem et sollecitudinem specialem», ma il «vivere secundum perfectionem sancti Evangelii», dal momento che proprio in queste parole si era tradotto il criterio di fondo della novità di Francesco, della sua vocazione e della sua scelta di vita tutta basata sull'imitazione di Cristo. Chiara ebbe talmente a cuore questa *forma vitae* (che tra l'altro è considerato lo scritto più antico di Francesco che ci è pervenuto) da inserirla nella *Regula*, da citarla nel *Testamentum*; e ne parla con fierezza perché rappresenta la legittimazione, sia pure espressa con poche parole, da parte del «beato padre» della vita spirituale sua e delle sue compagne e della comune esperienza che legava i Minori e le povere dame di San Damiano. Chiara aveva ottenuto quello che voleva il suo spirito. Per questo all'inizio della "sua" regola, approvata – dopo anni di lunghe e deluse attese e di contrasti con la Chiesa di Roma – solo due

giorni prima della sua morte da papa Innocenzo IV, Chiara scrisse che l'Ordine delle povere dame era stato istituito proprio da Francesco e che la forma di vita dell'Ordine stesso era «osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo, vivendo in obbedienza, senza alcuna proprietà e in castità».

Per Chiara, come per Francesco, non era dunque possibile scindere l'esperienza di Cristo dalla vita in povertà che è l'espressione più autentica dell'incarnazione di Dio nell'umanità e nella storia. Anche per questo si può dire che Francesco fu per Chiara il partner mistico. Il rapporto di Chiara con Francesco è caratterizzato da un intenso e totale vincolo d'amore; li lega l'amore umano e soprattutto quello divino; tra loro si è creato un rapporto misticamente sponsale, che ha il suo modello nel Cantico dei Cantici. Chiara è la «pianticella» di Francesco – come umilmente si autodefinisce nella *Regula*, nel *Testamentum*, e nella *Benedictio* –; e Francesco rappresenta per Chiara la condizione necessaria per immaginare la sua vita in Cristo. La sua mistica si fa sì consapevole in Cristo, ma al Cristo è sempre associato Francesco. Il rapporto sponsale che la congiunge a Cristo passa dunque per il rapporto sponsale con l'amatissimo «beato padre Francesco». La fedeltà tra Francesco e Chiara è quella che il sacramento attribuisce agli sposi ed è unica come unico è ogni sposalizio.

«Francesco farà spesso sosta a San Damiano che era per lui, specialmente negli ultimi anni in cui sentiva farsi più tiepidi ed incerti i fratelli del suo ordine sul cammino della povertà, il luogo dove avvertiva ancora vivo ed intenso il fervore evangelico, che, lungi dall'indebolirsi e dall'infiacchirsi col tempo, si era rafforzato ed era divenuto più consapevole e più profondo, proprio per le lotte con cui Chiara e le povere donne di San Damiano avevano dovuto difendere la loro scelta di povertà» (C. Gennaro, 1995).

A San Damiano Francesco si ritira nel 1225 per una cinquantina di giorni; qui, dimorando in una capanna di stuoie, compose il *Cantico di frate sole*. Francesco comunque, aveva fatto ricorso a Chiara, sua unica donna, nei momenti più importanti della sua vita, per consiglio e per conforto, come quando deve scegliere tra vita apostolica e vita contemplativa o come quando, sentendo ormai prossima la morte, «sapendo di non poter esaudire il desiderio che ella aveva espresso di vederlo, per essere entrambi gravemente ammalati, le inviò per iscritto, per consolarla, la sua benedizione e l'assolse da ogni eventuale inadempienza ai suoi ordini e volontà e a quelli del Figlio di Dio» (*Comp. Assis.*, 13,6-7).

Questo singolarissimo rapporto conduce Chiara all'assoluta difesa delle conquiste di Francesco, prima fra tutte la povertà, non solo come condizione materiale, ma anche e soprattutto come realizzazione della vita di Cristo povero, sofferente e crocefisso. Nella sua vita trascorsa nel silenzio della clausura, Chiara, insieme alle sue povere donne di San Damiano, cerca infatti di raggiungere la perfezione spirituale praticando la povertà assoluta nella contemplazione e nell'unione con Dio, quella povertà che Francesco le lascia in eredità e per la quale ella avrebbe poi sempre combattuto con forza e tenacia contro tutto e tutti. Chiara conserva dunque ad ogni costo, nel segreto del suo cuore e nelle azioni della sua vita, il messaggio di Francesco; da un lato lo custodisce e dall'altro lo compie in sé e lo trasferisce nelle sue donne. Ma in questa sua

lotta Chiara si rende in parte autonoma dallo spirito di Francesco. Ed è stato giustamente evidenziato come, nella sua ferma ostinazione di credere fino in fondo alla possibilità di realizzare l'ideale della povertà assoluta, si sprigioni un «qualcosa di luminoso, di forte, di vittorioso» tipicamente femminile; a quella sorta «di fragilità e di sofferenza» di Francesco corrisponderebbe in Chiara «più ottimismo e più chiarezza» (Th. Matura, 1985). Ed è stato pure scritto che «di fronte al mondo, quello che [in Francesco] poteva essere non un timore umano, ma la cautela di salvaguardia di un grande progetto spirituale, [...] in Chiara diviene prepotentemente, anche se limitatamente, una condizione di sublime affermazione singolare. [...] Antropologicamente, Chiara segna un punto di vantaggio rispetto a Francesco, nella stessa dimensione di Francesco» (O. Capitani, 1994). È ovviamente qui, in questo «punto di vantaggio», che Chiara si rende diversa da Francesco. La difesa ad oltranza delle proprie posizioni le fa imboccare una via che Francesco non aveva voluto percorrere. Nell'ultimo periodo della sua vita Francesco per due anni subì – dicono enigmaticamente le fonti – una «grande tentazione». Quale sia questa tentazione non è precisato. Ma ha certamente ragione Giovanni Miccoli nell'interpretarla come un istinto di ribellione, di «riaffermazione del proprio ideale originario in termini di contestazione diretta della linea che Roma e i ministri stavano imponendo all'ordine» (G. Miccoli, 1983). Francesco resiste tuttavia alla tentazione, al desiderio di reazione, alla sicurezza del gruppo dirigente e a certi sviluppi dell'Ordine; decide di non creare fratture e nella solitudine della Verna conferma la sua obbedienza al «Padre» sino alla fine, sino all'ultima rinuncia del proprio volere e si ritrova, con le stimmate, a Lui immedesimato. Ancora una volta Francesco aveva dimostrato come la vera *paupertas* fosse la rinuncia alla propria volontà e quindi ad ogni volontà. Ancora una volta si era spogliato di tutto, delle cose come dello spirito, giungendo alla vetta delle stimmate dove l'annullamento è assoluto, come assoluta è la con-crocifissione. Aveva superato la tentazione misticamente. Chiara, invece, non riesce a respingere quella tentazione. Ella difende con grande *pathos* e fermezza la scelta e il primato della povertà, subordinando a questa scelta e a questo primato perfino la stessa professione di obbedienza: la sottomissione della sua volontà non tanto a Francesco e più in generale al dettato divino, quanto alle figure istituzionali, come il ministro generale dell'Ordine, il cardinale protettore, lo stesso papa. È scritto nella *Legenda sanctae Clarae*: «Il signor papa Gregorio, poi,... ancora più intensamente amava con affetto paterno questa santa. E si studiava di persuaderla che acconsentisse a possedere qualche proprietà, per far fronte ad ogni eventuale circostanza e ai pericoli del mondo; ed anzi gliene andava offrendo lui stesso generosamente. Ma ella si oppose con decisione incrollabile e in nessun modo si lasciò convincere e quando il pontefice le replicò "se temi per il tuo voto, noi te ne dispensiamo", "santo padre – ella rispose – a nessun patto e mai, in eterno, desidero essere dispensata dalla sequela di Cristo!"» (cap. 14). La sua determinazione nel conservare intatto il privilegio dell'assoluta povertà, la pone così al di fuori e al di là dell'obbedienza. Francesco si era sottomesso agli eventi, non si mise contro nessuno, tanto meno contro la Chiesa di Roma, cosciente che, se l'avesse fatto, avrebbe praticato, lui povero, uno

strumento contro la povertà, ovvero la forza; aveva continuato la sua testimonianza evangelica sempre più consolidata da un rapporto diretto e personale con Dio. Chiara, al contrario, reagisce; e se è vero che combatte per la povertà nel senso dell'*imitatio Christi* è anche e soprattutto vero che lotta per la povertà materiale. In tal modo Chiara «va oltre Francesco, trovandosi piuttosto, in fatto di povertà, prima sulle stesse posizioni dei Compagni, poi su quelle degli Spirituali che assumono e forzano la memoria di Chiara in un evidente tentativo di auto-legittimarsi eredi di Francesco» (E. Paoli, 1995).

Questa impressione non muta di fronte al contenuto delle quattro lettere indirizzate ad Agnese che costituiscono, nell'ambito degli scritti di Chiara, il documento più significativo della sua spiritualità. La povertà – insieme all'umiltà e alla carità – è la base, il presupposto per la cristificazione dell'uomo. Cristo povero e crocifisso è «lo splendore dell'eterna gloria, il candore della luce eterna, lo specchio senza macchia» (*4EpAgn*, 14) che bisogna guardare ogni giorno perché in esso rifulgono – appunto – «la beata povertà, la santa umiltà e l'ineffabile carità» (*ibid.*, 18). Chiara, tuttavia, è assolutamente consapevole delle difficoltà che la pratica dell'umiltà impone e allora precisa che si rispetti «almeno la povertà», come segno degli «innumerevoli disagi» e delle «pene» che Cristo «ha sostenuto per la redenzione del genere umano» (*ibid.* 22). «In questo suo raccomandare *humilitatem, saltem paupertatem* è racchiuso l'intero dramma spirituale di Chiara, il suo dibattersi tra l'intuizione della povertà mistica e la sperimentazione di una povertà semplicemente ascetica, quella di chi non riesce del tutto a sciogliere i legami con la propria storia, di chi non è capace di depauperarsi della volitività nei confronti di una vocazione che nessuna professione è in grado di sganciare dalla provvidenza di Dio. [...] È per questa sorta di "malinteso" – anzi, di incapacità – che nel testo di una medesima lettera, dopo aver teorizzato la necessità della trasformazione della povertà in umiltà, Chiara può assolutizzare la povertà storica fino al punto di incoraggiare Agnese alla "disobbedienza" nei confronti – così sembra di poter capire – della Sede Apostolica che intende ridimensionare l'aspetto materiale della povertà professata: siccome la perfezione si acquista attraverso una esistenza senza proprietà e possessi, non cedere – scrive – a nulla che possa allontanarti dal tuo santo proposito di povertà» (E. Paoli, 1995).

Chiara, se con la sua battaglia per la povertà combattuta per tutta la vita difende e resta assolutamente fedele alla primitiva ispirazione basata sull'ideale evangelico-pauperistico che legava la fraternita minoritica a quella damianita, per un altro aspetto non sembra seguire Francesco: la testimonianza di Chiara resta una testimonianza monastica. In lei la separazione anche fisica dal mondo si afferma sul momento pubblico, sulla "predicazione"; lo schema monastico sopravvive alla novità mendicante. Francesco stava tra la gente, viveva pubblicamente, i suoi frati erano sparsi in tutta Europa a predicare il significato dell'imitazione diretta del Vangelo e della povertà. Chiara resta nascosta nel silenzio del convento, non appare mai. Il modello di santità di Chiara sembra diverso, se non proprio contrario, a quello di Francesco tanto quanto il loro rapporto personale appare inscindibile e consonante. La santità "monastica" di Chiara può sopravvivere soprattutto perché Francesco non in-

terviene a modificare la dimensione di quella perfezione di tipo benedettino che si cercava di imporre alle povere dame di San Damiano, anche nel rispetto delle indicazioni del concilio Lateranense IV del 1215. Una dimensione laica, che con Francesco aveva visto aprirsi nuovi spazi intra-ecclesiali in cui perseguire la perfezione evangelica, in Chiara è del tutto assente.

Sono altre le donne che riusciranno ad impersonare *in toto* la nuova dimensione di Francesco, la sua efficacia storica. È in Margherita da Cortona, in Angela da Foligno, in Chiara da Montefalco come pure in altre donne protagoniste di quella straordinaria stagione mistica umbra del Due-Trecento, che rivive in pieno l'eredità di Francesco. È in loro che la testimonianza di Francesco viene misticamente rivissuta e storicamente riproposta, in almeno due componenti essenziali, l'immagine di Dio legata alla povertà e la laicità; è in loro che si evidenziano compiutamente i desideri e le immagini di perfezione del primo tempo post-francescano. Il Dio di queste donne è, come quello di Francesco, il Dio del dolore, è il Dio che si ritrova nei bisognosi e negli oppressi e che non si avverte più così diverso e lontano, ma si vede simile e presente nell'umanità. In loro la povertà è nella stessa direzione della croce; la divinità non appare nella gloria del mondo, nella certezza e nella forza dell'istituto ecclesiastico e neppure nella sua splendente solennità; si manifesta ed è, invece, nei malati e nei disperati. È il Cristo povero e crocefisso che queste donne amano, è quel Dio del dolore che, anche in una Chiesa sempre più segnata dalla tradizione ierocratica dei pontefici, si era imposto – con Francesco – come l'unico mezzo, non più riservato a monaci e preti, per partecipare alla redenzione dell'umanità. Ed è proprio per questo che incarnazione e redenzione diventano i loro temi teologici preferiti, e che l'assimilazione alla passione e alla morte di Cristo diviene la prova della loro santità. I loro itinerari mistici – e poi quelli agiografici – risultano in tal modo sempre segnati dalla misericordia e soprattutto dalla carità; e, di conseguenza, il significato sociale della loro azione finisce per coincidere con quello mistico della loro esperienza. La loro santità si cala nella storia. La loro scelta corredentiva della povertà e della croce è, come in Francesco, sullo stesso piano – perché strettamente collegate – della loro forza di attrazione storica. Queste donne non vivono più l'esperienza della vita divina nel chiuso di un monastero, come ancora avveniva in Chiara d'Assisi, ma la vivono da laiche in mezzo al popolo, diventando così veri sacerdoti delle loro città, esempi concreti di quella mistica sacerdotale di cui buona parte della mistica femminile medievale è espressione che ha in Margherita da Cortona uno degli esempi più significativi.

Margherita da Cortona: da «mater peccatorum» alla santità immersa nella storia

Margherita nacque nel 1247 a Laviano, oggi in Umbria a circa una decina di chilometri ad est del lago Trasimeno. Mòrtale la madre quando aveva otto anni, il padre passò a seconde nozze con una donna che si sarebbe rivelata matrigna ostile e gelosa. Stanca dei continui maltrattamenti e costretta a

9. *Maestro toscano (primo quarto del sec. XIV),* Margherita da Cortona e nove storie della sua vita, *Cortona, Museo diocesano.*

mendicare affetto altrove, Margherita seguì a sedici anni un giovane nobile di Montepulciano, tradizionalmente conosciuto solo con il nome di Arsenio, ma del giovane, pur avendone avuto un figlio, non divenne mai la legittima consorte, forse per l'opposizione della famiglia di lui. La convivenza durò nove anni, fino alla morte improvvisa di Arsenio ucciso durante una partita di caccia. Margherita tornò con il figlio alla casa paterna, ma ne fu respinta; riparò allora in totale miseria a Cortona dove fu accolta da due nobili donne le quali, oltre ad offrirle ospitalità ed un lavoro – che doveva consistere nel prestare assistenza alle nobili cortonesi nel periodo del parto –, la misero in contatto con i frati del convento di San Francesco. A Cortona Margherita rimase per tutto il resto della sua vita, per lo più sotto la guida dei Francescani, in particolare di frate Giovanni da Castiglion Fiorentino, suo direttore spirituale, e di frate Giunta Bevignati (l'autore della *Legenda de vita et miraculis beatae Margari-*

tae), suo confessore. Margherita si dedicò subito ad una vita di totale penitenza (confessò pubblicamente le sue colpe), di carità verso i poveri e gli ammalati e di contemplazione. Dopo tre anni di insistenti richieste, nel 1275 ottenne di essere ammessa nel terz'Ordine francescano. Le fu quindi concessa una piccola cella vicino la chiesa di San Francesco, dove rimase per tredici anni, consumandosi in una rigida ascesi e in continue preghiere e meditazioni, interrotte – come narra la Legenda – da frequentissime estasi e colloqui con Cristo. Prima di ritirarsi nella nuova cella affidò il figlio ad un precettore di Arezzo, anche per essere totalmente dedita a quella che ormai era la definitiva scelta di vita. Ben presto la sua grande azione di carità fu coronata dalla fondazione – sembra nel 1278 – dell'Ospedale di Santa Maria della Misericordia (tuttora esistente) per ospitare i tanti poveri e malati che si rivolgevano a lei e gli altrettanto numerosi feriti che le frequenti guerre tra Arezzo e Cortona provocavano. Nel 1288 Margherita, che forse in quell'anno ricevette la visita di Ubertino da Casale (Ubertino della Verna è detto nella *Legenda*), si trasferì in una cella «sopra il monte», nell'area della rocca che sovrasta Cortona – che apparteneva fin dal 1217 ai monaci benedettini di Sant'Egidio – vicino la diruta chiesa dedicata ai santi Basilio, Egidio e Caterina, da lei fatta ricostruire nel 1291 con il permesso del nuovo vescovo di Arezzo, Ildebrandino; le fu assegnato come confessore frate Giunta Bevignati, che appena due anni dopo, nel 1290, sarebbe stato esiliato a Siena per rientrare a Cortona solo nel 1297, pochi giorni prima la morte della santa. Dopo il 1290 Margherita decise di sottrarsi alla direzione spirituale dei Francescani, scegliendo come nuovo confessore un sacerdote, ser Badia Venturi, che nel 1290 era stato nominato rettore della restaurata chiesa di San Basilio. Nella cella «sopra il monte» Margherita restò ininterrottamente, salvo un brevissimo periodo trascorso nell'abitazione primitiva, fino alla morte. Il 22 febbraio 1297, assistita da ser Badia – al quale si devono peraltro le testimonianze sugli ultimi anni della santa confluite nella *Legenda* –, Margherita chiudeva la sua esperienza terrena.

Margherita non ha lasciato scritti; non era certo una donna colta, almeno nel significato corrente del termine. La sua esperienza di Dio l'ha condotta soltanto alla parola e all'azione, non ad impegni teorici e speculativi. Né era un intellettuale frate Giunta Bevignati suo confessore ed autore della *Legenda* approvata il 15 febbraio 1308 dal cardinale e legato pontificio Napoleone Orsini, e fonte primaria per la conoscenza della vicenda umana e spirituale di Margherita. Frate Giunta non era un agiografo di professione e questa – a quanto si sa – è la sua unica opera. Ma la precarietà del mestiere e l'impegno occasionale (egli infatti compila la *Legenda* per ordine dei suoi superiori) si rivelano alla fine una garanzia o per lo meno una presunzione che la sua opera possa riferire con sufficiente fedeltà il cammino spirituale della santa. È difficile dire se Giunta sia riuscito con la *Legenda* ad imporre un modello agiografico; egli media, con molta abilità, tra le esigenze ed i condizionamenti legati alla committenza e la realtà storico-effettuale di cui lui stesso è stato testimone.

Nell'insieme la *Legenda* si presenta come un resoconto dell'itinerario spirituale della santa caratterizzato dalle registrazioni, trascritte forse giorno dopo giorno, dei dialoghi con Cristo; nonché della sua azione e della sua in-

fluenza che sembrano restringersi al solo comune di Cortona. Quello che segna la sua esperienza di Dio è infatti l'esperienza del mondo, una presenza fatta di dolore e di misericordia. Un primo accostamento è con la figura di Maddalena con la quale Margherita frequentemente si identifica: «sull'esempio della Maddalena si misura il suo passato peccaminoso, la sua conversione e il suo desiderio di essere riconosciuta di nuovo "figlia" di Dio (II,6), come anche la sua durissima ascesi e i continui richiami alla solitudine, al silenzio, all'abbandono del mondo. D'altra parte la sua solitudine è raggiunta nella città, come Cristo le ricorda, e il titolo che le è conferito è quello di «mater peccatorum» (VII,20): essa accoglie nel suo cuore tutti i poveri del mondo (X,16)» (L. Leonardi, 1988). Il suo tema mistico è quello della misericordia sacerdotale. Margherita è la donna che porta aiuto alle partorienti, che si incarica di assistere ammalati e moribondi, che va alla questua per i poveri. La misericordia di Cristo sofferente e agonizzante si trasferisce in una vita di totale penitenza e di totale misericordia. La difficile situazione familiare, la morte violenta del marito, le lotte tra le fazioni cittadine si trasformano in lei in dedizione e amore verso tutti. La sua consapevole presenza nella storia viene così a legarsi con il suo essere nel cuore di Cristo («Non soltanto, o Signore, ti amo, ma desidero anche, se questo ti piace, stare nel tuo cuore», V, 42); vuole con-crocifiggersi, vuole uniformarsi al Dio fatto carne, immedesimarsi in Lui. Perché se è necessario imitare il Figlio di Dio nelle azioni della sua vita, lo è ancor più nella sofferenza e nel dolore della sua passione; solo partecipando alle tribolazioni del Cristo si arriva ad essere come il Dio vivente, appunto il Cristo crocifisso. Ogni desiderio ed ogni possibilità di redenzione si realizzano, per Margherita, nel Crocifisso, perché in esso si riassume tutto il dolore della terra. Ed è grazie anche e soprattutto a questo amore per il Crocifisso, vissuto con tale immedesimazione da elevarsi a modello di vita, che Margherita riesce ad avere la forza e la consapevolezza di essere il sacerdote della sua città. La santa pregava spesso il Signore per i suoi concittadini cortonesi «perché li liberasse da tutti i pericoli interni ed esterni»(IV, 11). A lei la città è affidata come per essere redenta; solo lei può portare pace nella vita pubblica e lenire ogni affanno. Margherita, chiamata da Dio «predicatrice di pace», si adopera per riconciliare le opposte fazioni della città e per sedare i profondi e frequenti dissidî tra Cortona ed il vescovo di Arezzo. Margherita è dunque realmente il sacerdote della città, l'apostolo del Comune, del regime cittadino, che proprio le fazioni politiche portano ormai a dissoluzione.

Donna mistica, ma anche di azione, Margherita rappresenta uno dei momenti più espressivi di quella spiritualità "affettiva" tipicamente francescana; il suo misticismo "attivo" diventa messaggero, nel segno di Francesco, del nuovo desiderio di far partecipare tutti alla vita di Cristo mediante l'adesione al dolore dell'uomo, individuando in questa unione la fonte stessa della vera vita, della sua pienezza, della sua gioia. È certo significativo che Margherita abbia scelto non la strada della vita propriamente religiosa, ma piuttosto quella di una forma nuova che porta il nome di Francesco, quella cioè del terz'Ordine e che, dopo pochi decenni dalla morte di Francesco e di Chiara d'Assisi, possa essere divenuta la «terza luce», come Cristo stesso le confida, del movi-

mento francescano. Margherita è la santa che sta nella città e nel mondo. Il suo modello è veramente Francesco con il suo rivoluzionario messaggio. Non solo perché riflette le caratteristiche più specifiche del santo, non solo e non tanto per l'assoluto cristocentrismo, per la rigida povertà, per l'umiltà profonda, per una carità tutta serafica, per l'amore che va oltre ogni intelletto ed ogni scienza, ma anche e soprattutto perché in lei, come in Francesco, lo sforzo verso l'unione mistica è strettamente legato alla memoria delle cose del mondo.

Angela da Foligno e l'esperienza mistica del nulla e della tenebra

Sempre all'interno della tradizione francescana si realizza anche l'altissima consapevolezza mistica di Angela da Foligno. Poco si sa della sua vita. Angela nacque nella città umbra intorno al 1248 da ignoto casato. Dovette essere analfabeta o semianalfabeta; ebbe un marito e dei figli. Il suo radicale mutamento spirituale si colloca intorno al 1285, allorché – in seguito ad una apparizione di san Francesco – fece, nella chiesa cattedrale di San Feliciano di Foligno, una confessione generale ad un frate Minore, suo concittadino e consanguineo, Arnaldo, il quale sarebbe poi diventato il suo direttore spirituale e segretario. Scomparsi poco dopo e in breve tempo la madre, il marito e i figli, Angela si dedicò ad una vita di perfetta povertà: venduti i suoi beni e distribuito il ricavato ai poveri, entrò tra la fine 1290 e gli inizi del 1291, nel terz'Ordine francescano, dedicandosi – sull'esempio di Francesco – alla realizzazione del suo progetto di penitenza, cioè di totale imitazione del Cristo.

Nell'autunno del 1291 si recò pellegrina ad Assisi e nella basilica di San Francesco Angela ebbe una crisi mistica, preceduta – come ella stessa avrebbe raccontato – dalla sperimentazione in sé della Trinità. Arnaldo avvertì subito la necessità di comprendere fino in fondo le cause di quella crisi e iniziò a scrivere tutto quello che Angela veniva confidandogli, anche per sottoporlo al giudizio di esperti. Nasceva così quella che avrebbe costituito la prima parte del *Liber* della beata Angela, ovvero l'autobiografia spirituale o *Memoriale* di frate Arnaldo. Angela dettava nel «volgare suum», mentre Arnaldo trascriveva in un latino semplice e piano; quando lui «frate scrittore» non comprendeva, si faceva ripetere il discorso, proprio per non riportare un pensiero o semplicemente un'espressione diversa da quella pronunciata da Angela; talvolta, come attestano i numerosi volgarismi presenti nel *Memoriale*, trascriveva la parola così come la sentiva riferire. La stesura del *Memoriale* durò all'incirca cinque anni, dal 1291 al 1296. Approvato prima del 10 maggio 1297, probabilmente nel 1296, dal cardinale Giacomo Colonna e da una commissione di otto teologi francescani, il *Memoriale* raccoglie dunque l'esperienza interiore di Angela, che consta, come lei espressamente afferma, di trenta passi (gli ultimi dieci sono condensati in sette da Arnaldo), dal momento del suo ritorno a Dio (1285), fino all'ingresso nelle più alte sfere della vita mistica (1296). L'itinerario mistico dovette senz'altro continuare anche dopo il 1296, ma le manifestazioni si fecero forse meno frequenti e più frammentarie. In-

torno ad Angela ed al suo magistero ispirato si dovette ben presto costituire una sorta di cenacolo spirituale, in cui si ritrovavano gruppi di fedeli in un clima di religiosità carica di devozione cristologica e di tensione escatologica. Nel 1298 Angela ricevette la visita di Ubertino da Casale che per primo volle celebrarla nel prologo del suo *Arbor vitae crucifixae Iesu*. Nell'ambito delle lotte interne all'Ordine francescano, Angela mantenne sempre un atteggiamento equilibrato, anche se evidenti sono alcune sue affinità con il gruppo degli Spirituali. In lotta aperta fu invece con la setta dei fraticelli del libero spirito. Morì a Foligno il 4 gennaio 1309.

È stato detto come il significato della scrittura mistica di Angela possa essere còlto nell'ambito della tradizione francescana. Ma questa tradizione può essere interpretata in varî modi. Quando Angela viene definita forse la più grande o tra le più grandi mistiche italiane e non solo, e la si legge nel nome di Francesco, è necessario tener presenti almeno due momenti di quella stessa tradizione che in Angela si possono riscontrare; il primo è di ordine storico: è la sua appartenenza al terz'Ordine francescano; è una scelta giuridicamente definita e assolutamente consapevole che le fa abbracciare volontariamente una vita di penitenza; ma è anche il modo – più o meno cosciente – di sottrarsi allo scandalo e di mettersi al riparo dai sospetti che la condizione laica e nel contempo palesemente mistica poteva far nascere non solo nei semplici fedeli, ma anche nella gerarchia ecclesiastica, in un periodo in cui, nella Chiesa di Roma, si andava sempre più precisando il divario tra un linguaggio strettamente logico e teologico di intendere la dottrina cristiana e un linguaggio più propriamente mistico, cioè tra metafisica e mistica, tra discorso teologico su Dio che resta pur sempre "altro" dall'uomo ed esperienza unitiva con Lui. Il secondo momento è di natura spirituale, ed è la sua conversione nel nome di Francesco, anche se Angela ha piena consapevolezza di essere oltre Francesco, di sperimentare una condizione «più grande – come lei stessa dice – dello stare ai piedi della croce come vi stette il beato Francesco» (*Memoriale*, VII, r. 173). La comprensione di Angela e della sua mistica muove sì dal francescanesimo, ma solo come punto di riferimento; l'essenza e lo sviluppo del suo linguaggio è in quel «più grande», è al di là del francescanesimo, come ogni mistica va la di là di ogni mediazione sacrale, anche la più incontaminata.

In che cosa consiste l'esperienza di Angela? Nel *Memoriale*, ovvero nella sua "autobiografia" – dove sono evidenti la spontaneità, l'immediatezza della semialfabeta, l'assenza di filtri culturali particolarmente significativi, fatta eccezione per quello di registrazione di Arnaldo (che è tuttavia di scarso rilievo essendo egli costantemente in bilico tra coscienza della propria inadeguatezza a «comprendere le parole che lei diceva» (II, r. 154) e smarrimento che quelle parole gli provocavano) –, Angela si esprime per dialogo e per racconto: dialoga con Arnaldo, e quando narra, parla spesso dello scambio di esperienze e di parole tra lei e Dio. È dunque un linguaggio diretto. Definirlo è difficile, ma si potrebbe usare la stessa definizione che ne dà la stessa Angela: il suo linguaggio è una bestemmia («tutto ciò che dico mi sembra bestemmia», II, rr. 75-6; «dico che bestemmio», IX, r. 380). Angela descrive al-

cuni modi in cui l'anima umana s'incontra con Dio, ed osserva che nelle prime esperienze l'anima «sente» Dio, ma non ne ha ancora coscienza perché non riesce a vederlo, e tuttavia è piena di gioia, e ascolta cose mai udite, e vorrebbe comunicarle agli altri. Quando lo fa, trova spesso un'obiezione, che in più di una circostanza le rivolge anche Arnaldo: «Sorella, torna alla sacra scrittura, perché quello che dici non si trova nella scrittura e non ti comprendiamo» (VII, rr. 303-4); ma Angela sa che quello che dice è vero perché sperimenta la realtà che rivela; non c'è in lei alcun tentativo di teorizzare od ordinare intellettualmente ciò che prova, vede e vive; tutto è semplicemente narrazione perché tutto è esperienza.

L'itinerario di Angela non è tanto un andare verso Dio, ma un andare dentro Dio; è un'esperienza – dopo la conversione e la scelta della povertà, nello spirito francescano – che inizia con la folgorazione di Assisi del 1291, quando Dio uno e trino le si presenta come una persona con cui si entra in rapporto diretto, al di fuori e al di là di ogni mediazione sacramentale, biblica od ecclesiastica; l'impressione è talmente forte da farla gridare, da renderla pazza. La sua storia sarà, in questo senso, tutta una "pazzia" interiore, cioè una coscienza mistica altissima. I momenti più rilevanti di questo itinerario sono almento tre – ma con molte sfumature –: il momento dell'amore, il momento del nulla, il momento della pienezza oltre il nulla, nella vita trinitaria. Quello dell'amore è anche il momento della croce. Angela è innamorata di Cristo, e di Cristo nel dolore della passione e della morte, di Cristo «Dio-Uomo passionato» (VI, r. 254). Davanti al Crocifisso – che Angela chiama costantemente il "mio letto" – si strappa le vesti, si offre nuda al Cristo che nell'immagine si anima, perde sangue, lascia cadere frammenti di carne martoriata; Angela lo abbraccia e lo bacia, Lui ricambia le carezze e la stringe fortemente a sé; Angela alla fine dirà di essere entrata nelle sue piaghe. Questa esperienza provoca in lei ebbrezza e un'immensa beatitudine, ma insieme a questa indicibile dolcezza Angela avverte un insopportabile dolore, anche corporeo; in lei si trasferisce la fisicità del Cristo sofferente; Angela ne patisce le ferite mortali: la sua con-crocifissione e la sua com-passione con Cristo sono totali. È qui il punto più alto dell'eredità di Francesco d'Assisi. Dio, prima ancora che nello splendore della sua divinità, è sperimentato nella povertà dell'umanità dolorosa del Verbo; Angela riconosce nel Crocifisso e nella povertà il volto di Dio; lo riconosce, come Francesco, nel volto degli ammalati che ella visita nell'ospedale di Foligno, lavando «i piedi delle donne e le mani degli uomini, in particolare di un lebbroso che le aveva putrefatte, marce e a pezzi» e bevendo quindi «l'acqua di quel lavaggio» (V, rr. 132-4) come se fosse il sangue eucaristico. L'iter spirituale di Angela nasce e si sviluppa dunque all'interno di un'idea e di un'esperienza di Dio come dolore, non più diverso e lontano, ma simile e presente nell'umanità: le mani del lebbroso sono le mani di Dio. Angela è un'ulteriore tappa di questa idea del divino, proprio perché la sua esperienza è tutta centrata sulla pienezza del dolore della croce e sulla beatitudine che da questa pienezza deriva: la gioia inenarrabile di sentirsi uniti ad un Dio-Uomo, modello amante e amato, cui ci si conforma nella perfetta nudità interiore; una volta completamente spogli, si potrà ripo-

sare e dormire sulla croce e pervenire alla pura bellezza, alla pura potenza, al puro bene, che – come Angela stessa dice – sono un'unica cosa. L'assimilazione a Cristo nasce da questo spogliamento volontario di se stessi, da questo desiderio di essere nulla. Angela sente la crocifissione anche come dimensione laica; questa dimensione della croce è, ancora nel segno di Francesco, la povertà. La povertà di Dio, non come nascondimento «per umiltà» (VII, rr. 26-27) della potenza divina, ma, diversamente, come manifestazione della stessa potenza. Il vertice di questa povertà-potenza è – appunto – la croce; povertà e croce, Dio-Uomo passionato, cioè Cristo nella sua povertà e nella sua passione e morte: sono questi i temi da cui prende avvio il cammino di perfezione di Angela e la sua graduale ascensione fino all'identicità «Tu sei me ed io sono Te» (IX, rr. 92-3).

Angela va – come s'è accennato – oltre Francesco. In lei l'esperienza di Dio si fa più grande, più alta e più profonda di quella del Cristo amore-crocifisso. È il Dio della tenebra; Dio non più soltanto come dolcezza d'amore e come «grande dolore», ma anche come nulla, come tenebra profonda, come oscurità completa. Tutto ciò che costituiva gioia, consolazione e conforto è scomparso. In questa condizione psicologica di estrema ansietà ed angoscia, dove tutte le sue facoltà spirituali «sono annullate e svaniscono» (VIII, r.45), Angela sperimenta ancora Dio. Nella disperazione e nell'ira, cui conduce l'esperienza del nulla, nella discesa degli inferi dove «l'oscurità incombe paurosa» (VIII, rr.70-71), Dio non c'è più; Angela sperimenta ora Dio nel suo opposto; in lei Dio si presenta non più come Dio, ma come il suo divenire non-Dio, il suo farsi nulla nell'uomo. Angela si sente come un «impiccato cui non rimane alcun sostegno, alcun appoggio» (VIII, rr.24-25): è la disperazione esistenziale, una psicopatia assoluta. Angela comprende che questo non-Dio fa parte di Dio. «Se Dio si è incarnato in Gesù, se Dio si è mostrato nell'uomo, cioè nel non-Dio, la luce è nella tenebra; anzi, che la luce sia nella tenebra e nel nulla è la suprema prova dell'amore di Dio. Questa discesa agli inferi è per Angela la scoperta e l'esperienza di un Dio che meno concede al sentimento d'amore e al sentimento di com-passione, ma che rivela in profondo la sua natura. Ella si sente allora come divisa in due parti contraddittorie: luce e tenebra, amore e odio; ma due parti di un tutto. Se prima si sentiva attratta da Dio fino ad essere unita a lui per amore, ora si sente ancora maggiormente Dio: se Dio è tenebra, ella sa di essere tenebra a sua volta». (C. Leonardi, 1992[1]).

Nel nulla, nella tenebra più tenebra, le si prepara un nuovo giorno: la riapparizione di Dio, che le dà la certezza psicologica e un sentimento vitale più grande della gioia d'amore. Ora Dio è «un bene più grande di quanto si possa pensare e comprendere» (IX, r. 12) ed Angela si trova un nuovo giaciglio, non più sulla croce e nel sepolcro, ma «in mezzo alla Trinità» (IX, r. 81). È qui, in questo suo «giacere» nella Trinità, che Angela acquista la coscienza di aver oltrepassato con la sua esperienza quella di Francesco, perché ora «nella croce, in cui era tutta la sua consolazione, il suo riposo e il suo letto, nulla più trova» (cfr. IX, rr. 312-313): non c'è tanto l'amore e il dolore, il tutto o il nulla, ma una conoscenza contemplativa nell'intimità con la divina Trinità che è vero Dio; è una conoscenza superiore ed Angela, che accecata per so-

vrabbondanza di amore e di luce era rimasta nella tenebra, può finalmente innalzarsi fino alla totale deificazione. Infatti oltre il buio della tenebra, che insieme nasconde e rivela Dio, non ci sono più due realtà, Dio e l'uomo, il bene e il male, l'angelo e il demonio, il paradiso e l'inferno. Ora Dio è la sola realtà, l'unico spazio. Tutto è divino e nello stesso tempo tutto è umano. Angela può dire che in lei la Trinità si riposa, così come nella Trinità ella stessa è adagiata. L'esperienza suprema di Angela si compie; quel rapporto diretto che lo Spirito ha in lei realizzato la fa sentire una «camera» (IX, r. 399) in cui abita la pienezza divina. L'amore-Spirito e la tenebra-Verbo incarnato l'hanno condotta ad una reale teandria. Dio, che ha invaso Angela da quel primo giorno di Assisi, l'ha completamente spogliata di se stessa e riempita di divino.

Chiara da Montefalco
e il mistero della croce

Altro caso tipico della influenza della spiritualità cristiforme di Francesco è Chiara da Montefalco. La professione – a partire dal 1290 – della regola agostiniana come norma di vita del suo monastero di Santa Croce non impedisce a Chiara di assumere come modello della sua vita mistica l'esperienza totalizzante e dolorosa della croce di Cristo.

Figlia secondogenita di Damiano e Iacopa, Chiara nacque nel 1268 a Montefalco e qui sarebbe vissuta fino alla morte avvenuta nel 1308; ebbe due sorelle, Giovanna, la primogenita, e Teodoruccia, l'ultima, morta in fasce, e un fratello, Francesco: Giovanna e Francesco avrebbero, come Chiara, scelto la vita religiosa, divenendo l'una badessa del monastero di Santa Croce e Santa Caterina, di cui era stata fondatrice, e l'altro frate Minore il quale, dopo aver compiuto studi teologici, fu ministro provinciale e *inquisitor heretice pravitatis*. Chiara non ha lasciato scritti; di lei restano – estrapolati dalle fonti agiografiche – pochissimi detti. Informazioni sulla sua vicenda storica e spirituale sono offerte da pochi documenti d'archivio e da alcuni testi agiografici: la *Vita* scritta, probabilmente tra il 1310 e il 1315, dal francese Berengario di Donadio, originario di Saint-Affrique, vicario del vescovo di Spoleto Pietro Trinci negli anni 1308-1310; gli atti del processo apostolico di canonizzazione (6 settembre 1318 – luglio 1319) e la cosiddetta *Relazione dei tre cardinali* (Napoleone Orsini, Pietro de Arreblayo e Betrando de Turre), databile intorno al 1330, un resoconto finale sul dossier delle testimonianze raccolte durante lo svolgimento dello stesso processo. I documenti fino ad oggi ritrovati si riferiscono a transazioni economiche e patrimoniali con Chiara protagonista o testimone; in essi si è voluto vedere la negazione di una vita di povertà che le fonti agiografiche sembrano invece riconoscere a Chiara. Che la sua vita fosse o no caratterizzata dalla povertà come scelta e come condizione da perseguire ad ogni costo non compromette minimamente l'unitarietà dell'immagine della santità di Chiara che le tre fonti trasmettono.

La sua esperienza spirituale può sintetizzarsi in tre momenti: il ritiro a soli sei anni, nel 1276, in un reclusorio, che viveva senza una regola, fonda-

to dalla sorella Giovanna; il passaggio, nel 1282, in un nuovo reclusorio dove si continuò a vivere senza regola, obbedendo a Giovanna e sotto il controllo del vescovo diocesano; l'istituzionalizzazione nel 1290 del reclusorio in monastero con l'adozione, su indicazione del vescovo di Spoleto, della regola di sant'Agostino. Al nuovo monastero venne data l'intitolazione di Santa Croce e Santa Caterina; Giovanna ne assunse ufficialmente il titolo di badessa. Trascorso poco più di un anno, il 22 novembre del 1291 Giovanna moriva; a guida del monastero veniva eletta, appena ventitreenne, la sorella Chiara, quantunque avesse in tutti i modi tentato di evitare quell'incarico di cui si riteneva indegna.

Narra il biografo che Chiara già a quattro anni era solita appartarsi nei luoghi più nascosti della casa paterna per dedicarsi alla preghiera, oppure si recava da sola o si faceva accompagnare in una chiesa vicina dove «dimentica molte volte anche dei genitori, sentiva consolazioni e ardentissimi desideri, sebbene, per la sua tenera età, non sapeva che erano esperienze spirituali» (*Vita*, p. 6). Entrata quindi nel reclusorio la sua vita fu caratterizzata, oltre che da una povertà assoluta («Giovanna e le sue compagne servivano il Signore in totale povertà. Niente avevano e niente chiedevano, ma vivevano poverissime di offerte spontanee e non cercate»; *Vita*, p. 8), soprattutto dall'esercizio di dure pratiche ascetiche, come il digiuno, il silenzio e la mortificazione della carne, e, nel contempo, dall'inizio dell'esperienza visionaria. Ancora fanciulla Chiara aveva l'impressione di giocare con un grazioso, splendente fanciullo che era Gesù. Un giorno, mentre piangeva per essere stata esclusa dalla comunione, le apparve Cristo che «baciandola le diede l'eucarestia e la lasciò profondamente consolata» (*Vita*, p. 12).

La «vivendi austeritas» distinse anche la seconda fase dell'esperienza spirituale di Chiara, la fase, cioè, più propriamente cenobitica, iniziata tra molteplici difficoltà. La fondazione di un nuovo reclusorio, proprio perché avvenne, come dimostrano i documenti, in vista della costituzione di un vero e proprio monastero, fu infatti all'interno della città di Montefalco molto contrastata: l'opposizione, che vedeva schierati Francescani, alcuni privati e lo stesso Comune, giunse a richiedere la demolizione della costruzione e l'esproprio del relativo terreno; il motivo ufficiale era che «si monasterium hic fieret, posset esse dapnosum castro» (*Processo apostolico* p. 115). Tre monasteri – quello dei Santi Maria e Paolo agostiniano, quello dei Santi Benedetto e Agnese benedettino e quello di Santa Maria Maddalena del Castellaro francescano – erano già troppi in città ed un altro, costretto anch'esso a vivere di elemosina, avrebbe recato danno alla comunità. Difficile dire se questa fosse la vera causa del conflitto; sta di fatto che per risolvere la questione fu mandata una delegazione al rettore del Ducato di Spoleto; la risposta fu favorevole alle recluse. L'ostilità si trasformò allora in persecuzione: fallito infatti ogni tentativo di convincere Giovanna e le altre ad abbandonare il nuovo reclusorio, si passò dapprima alle ingiurie e al lancio dei sassi contro l'edificio, poi alla violenza fisica e infine al ricatto della fame, facendo in modo che nessuno osasse far elemosine alle recluse. Nonostante questo clima di terrore, Giovanna chiese ed ottenne – certamente nel 1283, l'anno della grande carestia – il per-

messo di mandare alcune recluse alla questua; Chiara vi partecipò con entusiasmo, ma dopo otto "uscite" con la compagna Marina, le fu proibito di continuare, «poiché aveva frequentemente rapimenti ed estasi anche durante questo servizio. [...] Per la sua umiltà Chiara si oppose a lungo con molte lacrime, ma poi, per il valore dell'obbedienza, devotamente acconsentì e da allora rimase sempre chiusa nel monastero, fino alla morte» (*Vita*, p. 13). Questo periodo fu per Chiara tribolatissimo anche per un altro motivo: fu infatti l'inizio di una terribile crisi causata dalla privazione della sua capacità visionaria e protrattasi – stando alle fonti – per undici anni. Chiara nel raccontare ad una consorella una visione avuta della passione di Cristo scopre che la sua interlocutrice non ha visioni e che Dio non le soddisfa neppure le richieste; ha allora un moto di superbia ed «aliquid se reputavit» (*Vita*, p. 15). Viene subito punita e «da quel momento le furono in gran parte sottratte lo splendore delle rivelazioni e l'elevatezza delle frequenti visioni» (*ibid.*). Negli ultimi anni – stando sempre alle fonti – la vita mistica di Chiara sembra tuttavia intensificarsi. Le testimonianze delle suore rese al processo di canonizzazione sono concordi nel riferire non solo come Chiara, durante i diciassette anni in cui resse il monastero, fosse stata per tutte le sue monache «madre, maestra e direttrice spirituale», e come non fosse mai stata capace di imporre loro dei doveri che ella stessa non fosse disposta ad assumersi, ma anche come la ricerca dell'unione mistica con Cristo crocifisso avesse raggiunto in lei forza e toni davvero straordinarî. Chiara, infatti, cadeva spesso in estasi ed aveva sempre più spesso visioni di grande intensità il cui oggetto era quasi sempre la figura di Cristo. Gesù le appariva ora sotto forma di agnello che con il suo sguardo la riempiva di dolcezza e di amore; ora nel momento della natività o della crocifissione; ora nell'atto di piantare in lei la sua croce; ora nelle sembianze di un giovane che si toglie una corona di fiori dal capo e la pone su quello di lei. Ma la visione più frequente e più vissuta misticamente fu quella della passione di Cristo; una volta Chiara ebbe la sensazione di assistervi direttamente: vedeva Cristo deriso e crocifisso, osservava e ascoltava le voci degli Ebrei che lo attorniavano, riuscendo a raccontare tutto nei minimi particolari. L'amore per il Dio crocifisso la induce ad assumere su di sé il dolore della passione e della morte del Dio uomo. Chiara accettava con gioia, anzi ricercava continuamente, tutte le occasioni per identificarsi con il Cristo morente sulla croce. I segni prodigiosi della passione trovati nel suo cuore, sottoposto dalle consorelle ad operazione chirurgica dopo la morte, sono certamente riconducibili alla intensità con cui visse le sofferenze di Gesù e rappresentano, nella loro effettiva realtà o nel loro valore simbolico, la forza misteriosa dell'amore e della com-passione mistica. Fu la straordinarietà di questa identificazione a convincere Chiara e chi le era intorno che Cristo aveva piantato la croce nel suo cuore. Durante l'ultima malattia, quella che appunto la condurrà alla morte, Chiara rivolgendosi a suor Giovanna, che con le mani faceva su di lei il segno della croce per scacciare presunte presenze diaboliche, avrebbe esclamato: «Sora, per que me senhe? ieu non ai aporto de cruce de fora, que ieu ai Jesu Cristo mieu crucifixio intro en lo cor mieu» (*Processo apostolico*, p. 21). Chiara ebbe dun-

que nel cuore misticamente radicata la croce di Cristo; per questo l'idea di seguirlo portando la croce l'accompagnò fino alla fine. E fu per questa assimilazione al Cristo nella sua umanità che Chiara esercitò dentro e fuori la sua comunità un'azione di richiamo e di apostolato, associando una pubblicità di funzioni e di rapporti che la fecero conoscere fino alla corte papale. Chiara si impone e si distingue dunque per la sua vita, una vita di donna mistica che, quantunque illetterata e ignorante, quantunque legata alla ristretta realtà del monastero, appare caratterizzata da due carismi: il dottorato e la profezia. «Se misticamente è piantata nella croce, o meglio se la croce è piantata in lei, storicamente Chiara è una carismatica pubblica» (C. Leonardi, 1985). «Claritas doctrine, profeticus spiritus» (*Vita*, p. 29), sono queste per il biografo le sue doti peculiari unite a notevoli poteri taumaturgici.

Ma qual'è l'oggetto della profezia di Chiara? su quali vicende della storia si esercita e si rivolge la sua parola? Non certo, come nel caso di Margherita da Cortona, sulla città e sul mondo comunale; ella, pur chiusa in un monastero, sembra concentrare il proprio carisma profetico sia sull'ufficio ecclesiastico – uomini e strutture –, sia sul mondo, sui figli del popolo. In un momento in cui Bonifacio VIII inaugura un nuovo capitolo nella storia della Chiesa affermando la teocrazia papale, e l'Ordine francescano è lacerato da lotte interne, Chiara «che solo di croce vive, diventa [non solo] luce e guida per ognuno che a lei ricorra» (C. Leonardi, 1984), ma anche potenza storica. A Montefalco salgono così, accanto alla povera gente, preti, frati, teologi, esegeti, giuristi, cardinali, vescovi, santi ed eretici. Anche intorno a Chiara – come intorno ad Angela da Foligno – si costituì un vero e proprio cenacolo, in cui – fatto molto significativo – finirono per ritrovarsi quegli stessi personaggi, di grande rilievo nella vita politica e religiosa del tempo, che frequentavano quello di Angela. Innanzitutto i cardinali Giacomo e Pietro Colonna e Napoleone Orsini, quindi il domenicano Nicolò Alberti, vescovo di Spoleto dal 1299, poi creato cardinale da Benedetto XI nel 1303 e Angelo Tignosi di Roma, allora canonico della Basilica Lateranense; tramite il cardinale Orsini, di cui era cappellano, dovette entrare in contatto con Chiara, intorno agli anni 1306-1307, anche Ubertino da Casale.

Tutte le fonti agiografiche narrano l'incontro di Chiara con l'eretico Bentivenga da Gubbio, detto l'Apostolo, e tutte sono concordi nel rilevare come spetti proprio a Chiara il merito della scoperta e dell'eliminazione, tra la fine del 1306 e l'inizio del 1307, della setta dello “spirito di libertà” di cui Bentivenga era il capo riconosciuto e che andava diffondendo per tutta l'Umbria la sua dottrina.

Quella di Chiara, dunque, non è solo una scelta spirituale, ma è anche storica, nel senso che Chiara ama il mondo stesso e gli uomini, manifesta questo amore e lo svolge davanti agli occhi del mondo, coinvolgendo nel suo cammino mistico anche le cose umane e quindi la storia. «Vego que tote le couse create sunt bone, e non vego alcuna couse mala se non una, lo peccato» (*Processo apostolico*, p. 22), afferma Chiara, dimostrando una profonda consapevolezza, tutta francescana, di vivere in Dio la pienezza del mondo e della storia. La sua santità si cala dunque nella storia, in un rap-

porto di serenità e di ottimismo nei confronti del mondo e di totale dedizione nei confronti degli uomini. Chiara fu spesso presente, come è attestato in molte deposizioni al processo apostolico, tra i poveri, gli ammalati, i lebbrosi; suor Marina la ricorda anche mediatrice di pace tra i comuni di Trevi e Montefalco.

Significativa è anche la sua ferma opposizione alla conoscenza intellettuale di Dio, giudicata fonte di orgoglio e quindi pericolosa per l'anima. Nel segno dell'affermazione del beato Egidio d'Assisi «Parisius, Parisius ipse destruis Ordinem sancti Francisci», (*Dicta*, p. 91) e della ripresa iacoponica «Mal vedemmo Parisi, c'hane destrutto Ascisi» (*Lauda*, 31, v.2, ed. Ageno), Chiara si rivolge al fratello Francesco, allora giovane frate Minore, dicendo: «Preferirei che tu non ti occupassi sempre di questa scienza e non discettassi sempre di questa posizione di superiorità. Da parte mia ti dico che avrei maggiore consolazione se tu fossi illetterato e cuciniere dei frati con buono spirito e fervore di devozione, piuttosto che uno dei più grandi maestri» (*Processo apostolico*, p. 272). Il momento intellettuale, dunque, non è per Chiara il momento supremo dell'esperienza umana e divina. La vita umana ha il suo vertice nella conformazione a Cristo nei suoi misteri, primo fra tutti quello della passione e morte, conformazione possibile per esperienza più che per conoscenza.

Sebbene le fonti agiografiche non permettano di apprezzare pienamente l'esperienza mistica di Chiara, tuttavia, entro quei racconti e tutte le loro mediazioni, il volto della donna si presenta con una sua precisa fisionomia, ricchissima di significati; ed al centro di questi significati, insieme al suo vivere sia nell'intima e profonda mistica della passione di Cristo, sia nella storia, è quella componente della sua personalità definita profetica. Fondamentale è infatti il ruolo di guida che ella ha esercitato nei confronti di un gruppo (cardinali, preti, frati, semplici fedeli) che rappresentava la Chiesa tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo, in un periodo, cioè, di grave smarrimento per il popolo cristiano. Il fatto che conversò e disputò con gli eretici fino a denunciarli ne è la prova migliore. In lei è già l'annuncio di due grandi donne, entrambe laiche ed entrambe dotate di eccezionale carisma profetico, che guideranno, in pieno XIV secolo, una Chiesa sempre più segnata da una complessa crisi di credibilità nella coscienza dei fedeli: Caterina da Siena e Brigida di Svezia; è lei il momento di connessione tra Francesco e queste grandi sante del Trecento. «È questo il suo significato universale nella storia della Chiesa: avere mostrato che una donna poteva rendere redivivo in sé il Cristo crocifisso, e così trasformata parlare con il mondo, con ecclesiastici, con eretici, per indicare loro, con il solo lume di Dio, la strada della salvezza, al di sopra di ogni convenzione ecclesiastica e regola conventuale» (C. Leonardi, 1985).

Che l'Umbria, tra la fine del XII e l'inizio del XIV secolo, sia stata – come è stato scritto – uno straordinario cronotopo, quasi al centro della Chiesa e del mondo, è un dato innegabile. Tra la moltitudine di personaggi di non comune levatura spirituale, nati e per lo più vissuti in Umbria, emerge in tutta la sua grandezza il francescano Iacopo dei Benedetti, universalmente noto come Iacopone da Todi.

Iacopone da Todi: dall'odio del mondo all'amore e alla follia per Cristo

Iacopone nacque, appunto, a Todi, forse nel 1230, comunque non più tardi del 1236. Pochi sono i dati storicamente sicuri della sua vita, quasi tutti tramandati da biografie tarde – derivanti da una leggenda primitiva, oggi perduta, compilata verso la fine del XIV secolo nello stesso ambiente tuderte – che manipolano, a scopi unicamente agiografici, taluni passi delle sue *Laude*. Le poche informazioni attendibili che se ne ricavano, integrate con le notizie di fonte diplomatistica e con alcuni riferimenti ad avvenimenti reali presenti sempre nelle *Laude*, permettono di accertare solo alcuni momenti della sua biografia. Sicura appare comunque la tradizione secondo cui Iacopone avrebbe fatto in gioventù studi giuridici; meno fondata appare la notizia del suo matrimonio con Vanna di Bernardino di Guidone dei Conti di Coldimezzo come pure, di conseguenza, la narrazione edificante – un vero topos agiografico – della morte della moglie. Narra la leggenda che la donna morì durante una festa a causa del crollo del pavimento e che Iacopone, scoperto un cilicio sotto le vesti di lei, rimase così sconvolto da abbandonare subito la professione e la famiglia; donato tutto ai poveri si diede a «gir bizzocone». Dalla lauda 55, *Che farai, fra' Iacovone?*, composta nel 1298-99, si può dedurre che la fuga dal mondo avvenne nel 1268 e che per dieci anni Iacopone si diede a prove di mortificazione e di penitenza portando, appunto, il cappuccio lungo dei bizzochi. Nel 1278 entrò nell'Ordine dei Minori; forse dimorò per qualche tempo nel convento di Pantanelli, a nord-est di Baschi, tra Todi ed Orvieto. Dentro l'Ordine, Iacopone si schierò subito dalla parte degli Spirituali che difendevano – contro le direttive della "Comunità" tendenti a favorire una interpretazione meno rigida e letterale della Regola primitiva – la stretta osservanza dello spirito della stessa Regola e del Testamento di Francesco e che avevano in Pietro di Giovanni Olivi ed Angelo Clareno i loro capi e in Ubertino da Casale l'avvocato e l'apologista. Probabilmente a Roma Iacopone visse la vicenda delle persecuzioni inflitte agli Spirituali, la loro dispersione, l'imprigionamento e poi la liberazione e la missione tra gli Armeni in Cilicia. Come testimonia Angelo Clareno, Iacopone fece poi parte dell'ambasceria che gli Spirituali inviarono a Celestino V – subito dopo la sua elezione nel luglio del 1294 – per ottenere una certa autonomia all'interno dell'Ordine. Quell'incontro portò alla formazione di una comunità di *pauperes heremitae domini Coelestini*, indipendente dai Minori e dai Celestini propriamente detti, nella quale dovette entrare lo stesso Iacopone. Ma con la rinuncia al papato di Celestino V e la successiva elezione di Bonifacio VIII, avvenuta il 24 dicembre 1294, furono revocate tutte le disposizioni celestiniane favorevoli agli Spirituali. Questi anni vedono Iacopone opporsi coraggiosamente alle scelte della curia romana e alla corruzione della Chiesa, tanto da lasciarsi coinvolgere nel conflitto tra i Colonna ed il papa Caetani. Il poeta, che ben conosceva Bonifacio fin dal 1260 – allorché il giovane Benedetto con la connivenza dello zio Pietro, vescovo di Todi, era riuscito a farsi ammettere dai canonici nel capitolo della Chiesa maggiore della città sebbene non fosse negli ordini sacri –,

si mise subito contro di lui, aderendo all'azione dei cardinali Iacopo e Pietro Colonna che accusavano il pontefice di aver usurpato il trono e di essere stato eletto simoniacamente. Il 10 maggio del 1297 il poeta era presente alla stesura dell'*instrumentum publicum*, noto come il manifesto di Lunghezza, con il quale i cardinali Colonna dichiaravano decaduto Bonifacio VIII e si appellavano ad un Concilio. Tredici giorni dopo il papa scomunicò i ribelli e li assediò nella loro rocca di Palestrina. La scomunica fu rinnovata il 27 novembre. Contro i Colonna e i loro sostenitori, il 14 dicembre Bonifacio bandì poi una crociata, alla quale fu preposto il cardinale Matteo d'Acquasparta, ex generale dell'Ordine dei Minori. Probabilmente durante questo periodo Iacopone compose la violenta epistola in versi *O papa Bonifazio, molt'ài iocato al mondo*. Dopo un anno e mezzo, nel settembre del 1298, Palestrina capitolò; il poeta è preso, processato, condannato al carcere perpetuo e imprigionato nei sotterranei di un convento quasi di sicuro quello tuderte di San Fortunato, da cui uscì solo dopo la morte di Bonifacio, nel 1303, per volontà di Benedetto XI, ottenendo finalmente con la liberazione anche quella assoluzione a lungo e invano invocata. Si ritirò allora, stando alle vite antiche del frate, nell'ospizio dei frati Minori annesso al monastero delle Clarisse di San Lorenzo di Collazzone, a circa una ventina di chilometri da Todi, dove visse per tre anni. Secondo una tradizione – nata non prima della seconda metà del XV secolo – qui sarebbe morto la notte di Natale del 1306, confortato dall'amico Giovanni della Verna, e qui sarebbe stato sepolto. Di recente questa tradizione è stata messa fortemente in dubbio. Sulla base di un'accurata analisi delle fonti che la tramandano, si potrebbero infatti ipotizzare come luoghi di morte e di sepoltura sia il monastero di Montecristo (fondato dalle stesse Clarisse di Collazzone nel 1248), sia quello (sempre di Clarisse) di Montesanto, entrambi situati appena fuori la città di Todi.

A Iacopone va riconosciuta la paternità di novanta-novantadue Laude in volgare, alle quali vanno aggiunte il *Tractatus* in latino sull'unione mistica, una raccolta di *Dicta*, sempre in latino, e, sia pure con qualche riserva, la sequenza *Stabat Mater* ed alcuni inni. L'opera poetica di Iacopone ebbe, lui stesso vivo, notevole diffusione, anche se le prime raccolte sistematiche delle Laude si ebbero dopo il primo decennio del XIV secolo.

Di inconfondibile e irripetibile originalità, il Laudario vivifica le voci più lontane e severe della tradizione cristiana, da san Paolo ad Agostino e allo Pseudo-Dionigi, da Gregorio Magno a Bernardo, ai Vittorini e ad Innocenzo III, nonché quelle a lui più vicine, da Antonio di Padova a Bonaventura ed ancora, inevitabilmente, quelle degli Spirituali a lui più legati, Ubertino da Casale ed Angelo Clareno. Ma non mancano, nel *corpus* iacoponico, testi di «teologia versificata», con intenzioni didascaliche ed edificanti, in genere i più estesi, come il grande dramma allegorico sul peccato originale e sulla redenzione (lauda 43, *L'omo fo creato vertuoso*). È vero, tuttavia, che Iacopone, nell'ambito della sentita ed intensa polemica sul valore della scienza e della cultura, soprattutto universitaria, si schiera a favore della povertà e della semplicità, in sintonia con lo spirito originale della Regola di Francesco. Sono ben note le due laude 31, *Tale qual'è, tal è; non c'è religione* e 17, *O fra Ranaldo, do' èi andato?* dove la

cultura è rispettivamente considerata per i pericoli che comporta in vita e per la sua inutilità davanti alla morte. Iacopone afferma perentoriamente:

Tale qual'è, tal è; non c'è religione.
Mal vedemmo Parisi, ch'hane destrutto Ascisi:
co la lor lettorìa messo l'ò en mala via (31, 1-3).

La contrapposizione di Parigi, la cui università si era aperta agli Ordini mendicanti – segno concreto della vittoria della nuova cultura spirituale –, ad Assisi, che con il suo nome richiama l'"oriente" dell'Ordine (chi parla del luogo dove nacque san Francesco *non dica Ascesi, ché direbbe corto / ma Oriente, se proprio dir vole,* affermava Dante stesso per bocca di san Tommaso (Paradiso, XI, 52-4), è la dichiarazione di un programma. Ma mentre Dante è pronto alla conciliazione tra la dottrina e l'ascesi, Iacopone mostra verso questo compromesso risentita ostilità e duro sarcasmo:

Chi sente lettorìa vada en forestarìa
gli altri en refettorio a le foglie co l'olio (31,4-5).
Totto 'l dì sto a cianciare, co le donne beffare.
Si 'l fratecel gli aguata, è mannato a la malta.
Si è fi' de calzolaro o de vil mercennaro,
menerà tal grossore co fi' de 'mperatore (31,14-7).

Insomma lo spirito di Francesco fatto di carità e di umiltà è calpestato dai dotti o peggio dai presunti tali, che amano fare inutili discussioni e basano le proprie argomentazioni, nel tentativo di dare una giustificazione razionale alla verità della fede, più sull'autorità dei filosofi pagani che su quella di Cristo.

Altrove Iacopone colpisce l'ipocrisia di quei frati che si mostrano illuminati dalla grazia divina solo per ottenere fama ed onori (lauda 29, *Molto me so delongato*). E contro l'ipocrisia si scaglia anche nella lauda 30, *Solo a Deo ne possa piacire*: se tornasse Giovanni Battista a rimproverare le colpe, ci sarebbe di nuovo chi l'ucciderebbe; i farisei sono redivivi e sono impersonati dai religiosi che per la loro conoscenza della Scrittura si arrogano il compito di guidare gli altri, mentre sono essi stessi peccatori; hanno dimenticato la pratica della virtù: la povertà, l'umiltà, l'ubbidienza. Per loro colpa l'Ordine andrà in rovina. In un'altra lauda, la 32, *O anema fedele, che te vole salvare*, Iacopone mette in guardia i fedeli da questi lupi rapaci che, come aveva detto Gesù, si presentano sotto le sembianze di agnelli.

Lo spunto storico e culturale di tale disputa è nella violenta critica al mutamento dell'Ordine francescano – che è un filone importante del Laudario (come, ad esempio la lauda 28, *Assai m'esforzo a guadagnare*, ove è ripreso un tema delle *Admonitiones* di Francesco) –, del tutto in linea con il durissimo scontro promosso dagli Spirituali e con il contrasto tra l'*Ecclesia spiritualis* (quella del Vangelo) e l'*Ecclesia carnalis* (quella della mondanizzata Chiesa della storia). In generale, vivissima è anche la polemica sulla corruzione della Chiesa; per Iacopone è necessaria una decisa azione purificatrice contro

quegli ecclesiastici che vivono da nemici della povertà evangelica, ormai del tutto schiavi di preoccupazioni mondane; la guida della cristianità deve essere affidata ai migliori, le parti guaste e malate devono essere estirpate. È giunto, per Iacopone, il momento delle grandi tribolazioni profetate dal Vangelo:

La tribulanza ch'è profetizata,
da onne lato veiola tonare.
La luna è scura, el sole ottenebrato,
le stelle de lo ciel veio cadire;
l'antiquo serpente par scapolato,
tutto lo monno veio lui sequire (50,2-7).

La bontà è morta nella Chiesa che è ormai in mano all'Anticristo.

La Veretate piagne ch'è morta la Bontate,
e mustra le contrate là 've è vulnerata.
La Veretà envita tutte le creature
che vengano al corrotto ch'è de tanto dolure (51,1-5).

È Cristo stesso che si lamenta della corruzione della Chiesa e del «falso clericato»:

Iesù Cristo se lamenta de la Ecclesia romana,
che gli è engrata e villana de l'amor che gli ha portato (52,1-2).
Vedete el mio cordoglio, a che so mo redutto!
Lo falso clericato sì m'ha morto e destrutto,
d'onne mio lavoreccio me fo perdir lo frutto:
maiur dolor che morto da lor aio portato (52,31-4)

Queste laude, collegate a quelle più direttamente politico-ecclesiali, come le missive a Celestino V (54, *Che farai, Pier da Morrone? Èi venuto al paragone*) e a Bonifacio VIII (56, *O papa Bonifazio, eo porto el tuo prefazio*; 57, *Lo pastor per mio peccato posto m'ha for da l'ovile;* 58, *O papa Bonifazio, molt'hai iocato al monno*), mostrano una dimensione profetica della poesia iacoponica che la tradizionale definizione di "satire" ha a lungo appannato e sminuito.

Al di là di questa dimensione e di un altrettanto evidente impegno dottrinale, è possibile decifrare nel Laudario una sorta di progetto coerente di spiritualità che trascende la posizione e la problematica moralistico-ideologica. È noto come la consapevolezza della finitudine e caducità dell'uomo sia stata uno dei motivi basilari del pensiero medievale e non solo di questo. Infatti, la riflessione sulla sorte mortale dell'individuo ha sempre posto allo spirito il problema angosciante del significato e del valore dell'esistenza umana nella sua totalità. La meditazione incomincia come fuga da quella inquietudine che nasce di fronte alla vanità del mondo, come viaggio verso l'origine metafisica dell'essere, per scoprire il senso ed i principî della realtà. È dunque necessario odiare il mondo e tutto ciò che è mondano per giungere all'amore di

Dio. Una via, anzi la via più sicura, della perfezione dell'amore umano nel divino è, appunto, il disprezzo del mondo. La comprensione di come si esprime e si realizza in Iacopone questo disprezzo diviene, così, funzionale alla comprensione del suo amore di Dio. Se la pratica ascetica riscatta dal transeunte, permettendo l'avvicinamento al divino; se, pertanto, il *contemptus mundi* è indispensabile condizione dell'amor Dei, è questo amore che a sua volta e da altra prospettiva illumina l'intelletto, perché sia riconosciuta la vanità delle cose terrene e sia intrapresa la via dell'abbandono. C'è dunque un legame tra il disprezzo e l'amore che fa, di volta in volta, uno condizione dell'altro: il disprezzo porta all'amore e discende dall'amore. Dal mondo a Dio, grazie alla riflessione sulla transitorietà e sulle instabilità delle cose finite; da Dio al mondo, grazie all'amore, che è poi il momento strettamente legato alla rivelazione, al mistero dell'incarnazione e alla sua struttura. È, questa, una spiritualità che palesa due aspetti: una compresenza inquieta di motivi ascetici e mistici e una tempesta psichica che pone Iacopone in uno stato di lotta sia dentro, sia fuori di sé e, di fuori, sia con il mondo tanto odiato, sia con il Dio amato che si sottrae al suo desiderio. Questa antinomia potrebbe dunque sintetizzarsi – come tante volte è stato a ragione detto – nel binomio odio ed amore, i cui termini sarebbero l'io (e, appunto, il mondo) e Dio.

Il primo polo, il primo momento consiste, ripeto, nel disprezzo del mondo intrecciato con la miseria dell'uomo. «Si tocca con ciò un punto fondamentale del pensiero di Iacopone [...]. Anche qui la teologia spirituale [...] concepisce il peccato, oltre che come infrazione al volere di Dio, come un ritorno al nulla, anzi ne afferma la negatività costituzionale, definendolo non già un nulla, ma lo stesso non essere» (G. Pozzi, 1996).

Sede del peccato, e quindi principio del male, è il corpo che diviene così un impedimento al processo di elevazione dell'anima; la quale, pertanto, prima si allontanerà dal corpo e prima giungerà al vero stato mistico, ovvero al matrimonio spirituale con Dio. Al corpo Iacopone guarda con terrore ed odio: *Sozo, malvascio corpo, lussurioso, engordo* scrive al v. 11 della lauda 3 (*Audite una 'ntenzone, ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo*), ma espressioni simili sono anche altrove; per esempio nella lauda 15 (*O corpo enfracedato, eo so l'alma dolente*), dove al v. 38 si legge *malvascio corpo e rio*. Il corpo costituisce dunque una continua minaccia per la purezza dell'anima:

> *Alma, lo corpo è quello che t'ha giurata morte:*
> *guàrdate ben da ello ché ha losenge molte*
> *ed è malvascio e fello ed ètte tradetore* (37,38-40).

Solo con la mortificazione si evidenzia la debolezza del corpo, si affievolisce la spinta del desiderio verso il piacere e si crea intorno all'anima il silenzio della pace. La carne si doma infatti con il cilicio e la disciplina, dormendo su poca paglia *rompendose il costato* su *petre rotonde che venner dal fossato* (3,40-1), allontanando il sonno con le preghiere, mangiando *pane nero, duro, azemo che non rósera 'l cane* (*ibid.*, V. 56).

Accanto a questa incombente presenza della corporeità Iacopone sviluppa anche altri due temi, strettamente connessi al primo: la descrizione del cadavere e la descrizione della morte. Certo si tratta di luoghi comuni che si ripetono, fissati nel modulo retorico dell'*ubi sunt*, nella letteratura didattica medievale, ma in Iacopone acquistano un sentimento vivo ed immediato. Sfruttando consueti argomenti retorici, Iacopone rappresenta il *pulvis et umbra* delle realtà svanite per sempre. Nella lauda 12, (*Si como la morte face a lo corpo umanato*) l'orrenda descrizione dei fenomeni di corruzione del corpo dopo la morte assolve non solo ad una prima immediata esigenza pedagogica, quella cioè di mostrare la liberazione dell'anima, ma rivela l'ulteriore finalità di ribadire come la corporeità sia un impedimento alla perfezione. Il realismo dello sfacelo carnale che insiste qui, con una sorta di compiacimento, sul corrompersi del corpo, sul suo pallore, sul gonfiore e sul fetore fino alla putrefazione e all'invasione dei vermi, si allarga, in autonoma rappresentazione, nella lauda 25 (*Quando t'aliegre omo de altura*), dove sono di nuovo descritte con evidenza macabra la dissoluzione del cadavere, la perdita delle membra una ad una, l'immobilità orizzontale dello scheletro incapace di nascondere il suo orrendo sorriso.

È ancora la necessità di dimostrare come nel corpo risieda il principio del male, che induce Iacopone a riprendere e sviluppare, nella già ricordata lauda 15, il motivo – presente nella più alta tradizione innografica medievale –, dell'anima che torna al suo corpo nel giorno dell'ira, per trascinarlo con sé alla punizione eterna. Iacopone vuole dunque cogliere nella morte non solo il tema della brevità e della caducità della vita, ma anche e soprattutto l'odio e la disfatta della carne. Perché la carne è il risultato di una fonte eterna di peccato; per Iacopone, la salvezza dell'uomo, vivente nella materia, consiste nell'eliminazione delle esigenze e dei vincoli che questa condizione comporta, in sostanza, nel disprezzo e nella mortificazione del corpo. Questa mortificazione, infatti, creando in un certo senso la condizione della morte durante la vita stessa, man mano riducendo, se non proprio annullando, la connivenza che si crea nel piacere tra l'anima e il corpo, offre all'anima la possibilità di accostarsi più libera all'oggetto del vero amore; in tale pratica essa si fortifica nella conoscenza del bene e nella speranza della salvezza. La *meditatio mortis* in Iacopone serve a liberare l'anima dai legami con la terra, a predisporla al suo vero ed unico destino, l'immortalità. Allora la morte apparirà terribile solo se l'uomo, non essendosi educato alla contemplazione delle eterne verità, non saprà accettare la propria fine come il compimento della propria liberazione. Solo un'anima vinta dalle passioni del corpo avrà timore della morte. Per evitare tale rischio Iacopone propone ancora un altro esercizio, anche a tutela della integrità e purezza dell'anima: la penitenza, ovvero il *contemptus sui*, e il rifiuto di ogni bene terreno. È necessario disprezzare e rifuggire dall'amore di sé, che è la radice di ogni male e coltivare l'*odium sui*, che è la radice di tutte le virtù. Il suo itinerario ascetico si riempie di penitenza ed abnegazione; in una sorta di ebbrezza autodistruttiva egli chiede a Dio che gli mandi tutte le malattie possibili, la solitudine, l'abbandono, ogni avversità, ogni tentazione e di non essere in nulla ricompensato né da vivo, né da morto (48, *O Segnor, per cortesia, manname la malsanìa*).

Altro aspetto che rinvigorisce il presunto nichilismo di Iacopone è l'assenza – contrapposta alla presenza nelle *Laudes creaturarum* di Francesco – dell'amore per il creato come entità avente in sé l'impronta divina. Questa assenza non è necessariamente collegabile «con il disprezzo del mondo, sia come pratica che come atteggiamento mentale, perché di per sé quella teoria non comporta un giudizio sulle realtà terrestri in quanto tali: fondata su un'antropologia teologica (l'uomo s'inganna sulle realtà del mondo e le erge ad ostacolo contro l'adesione a Dio), non coinvolge nessuna considerazione di ordine cosmologico» (G. Pozzi, 1996).

«Chiunque voglia pervenire – scrive Iacopone all'inizio del *Tractatus utilissimus* – alla cognizione della verità per breve e retta via e possedere perfettamente la pace nell'anima sua è necessario che si espropri totalmente dell'amore di ogni creatura ed anche di se stesso, per gettarsi totalmente in Dio, non serbando per se stesso alcunché, neppure il tempo, onde in nulla provveda per sé con il proprio senno, anzi sia disposto, sottomesso e pronto alla guida di Dio e alla sua chiamata». Espropriazione di sé vuol dire, oltre al distacco dai beni terreni e al loro rifiuto, rinunciare al proprio volere in vista della purificazione interiore, cioè della povertà, intesa – sulla base dello spunto paolino del *tamquam nihil habentes et omnia possidentes* (*2 Cor* v,10) – come possesso del tutto nel disprezzo di ogni cosa. Ecco perché le lodi che Iacopone fa della povertà (49, *Povertate ennamorata grann'è la tua segnoria; 50, O amor de povertate reeno de tranquillitate*) si esplicano ora in un inno che comprende tutte le regioni della terra, le stirpi degli animali e le miriadi di astri – dove il fitto catalogo è il segno della infinita quantità delle cose possedute da chi di tutto si priva – ora in un cosmico *itinerarium ad coelum*. Se da una parte infatti la povertà è il vero possesso, perché nulla si possiede e nulla possedendo si può essere posseduti da Dio, dall'altra è anche annichilimento, è spogliamento di ogni sentimento. Così Iacopone delinea, sempre attraverso la povertà, l'intera parabola della via ascetico-mistica che si sviluppa nella metafisica prospettiva dei tre cieli: il cielo stellato, dove la povertà spoglia l'uomo della ricchezza, della scienza e della fama; il cielo cristallino, dove la povertà libera dal senso del timore, della speranza, del dolore e del piacere; ed infine il cielo empireo o del "nihil" o del "non", che è conquistato ancora grazie alla povertà, solo da chi si spoglia completamente di se stesso. Pertanto la povertà, ovvero «l'idea dell'imitazione di Cristo, coagulata nel detto *nudum Christum nudus sequi*, s'allaccia al concetto di nudità, il quale, a parte lo slittamento da nudo Cristo a nuda croce, ingloba (dove nudità sia correlata a povertà) l'idea di spogliamento dei propri istinti e desideri terreni e, di nuovo intrecciandosi a povertà, si conclude come stato nel quale cade ogni forma di volontà, anche quella di soddisfare alla volontà di Dio, che significa caduta di ogni forma di conoscenza, anche di quella dell'azione di Dio nell'anima. È l'esproprio totale, nel quale l'uomo è un non luogo, nemmeno quel luogo dove Dio possa operare» (G. Pozzi, 1996).

Il momento ascetico è dunque preludio all'esperienza mistica. Solo nella consapevolezza della nullità di sé come essere finito, Iacopone può giungere,

grazie anche ai doni di Dio ricevuti dalla redenzione del Cristo, all'amore pieno – che è la paolina pazzia della Croce, gioia ineffabile, ma anche spasmodico dolore per la sua stessa violenza – e quindi fino alla caligine dell'unione con Dio nel supremo annichilamento, dove tutti i contrari non hanno più senso e la luce è tenebra e la tenebra è luce (*alta nichilitate, tuo atto è tanto forte / c'apre tutte le porte, entra ne lo 'nfinito,* 91, 171-2). Di conseguenza, nel lessico mistico del Laudario luce e tenebra sono interscambiabili per significare l'immensità della presenza di Dio: Iacopone vede una luce tenebrosa o una tenebra luminosa.

Penetrata dalla luce della verità, l'anima si riveste di Cristo (*En Cristo trasformata, quasi è Cristo, / con Dio congionta, tutta sta divina,* 90,99-100), divenendo con lui una cosa sola:

Vivere eo e non eo
e l'esser meo non esser meo,
questo è uno tal traieo,
che non so diffinitate (60, 58-59).

In questa unione suprema che si chiama amore e non può essere raggiunta che attraverso l'amore, l'anima sarà necessariamente riamata, in quanto Cristo non può non amare se stesso. L'amore non ha altra ragione che se stesso e non si realizza compiutamente se non con l'eliminazione del soggetto amante e l'assorbimento nell'oggetto amato (*lo summo ben se vòle essere amato / senza compagnia,* 80, 39-40).

L'ascesa al rapimento estatico si configura dunque in Iacopone da una parte nella forza dell'amore come rinuncia dell'anima a se stessa, annullamento e rinascita in Cristo, dall'altra nell'annegare e nel disperdersi in Dio come condizione ineffabile di perfezione nella "quiete", nella pace, nel nulla. La via della rinuncia, della separazione da ogni cosa di questa terra, da ogni partecipazione al mondo inutile e transeunte, è l'unico mezzo per attuare il sogno remoto del riposo senza fine, dell'eterna felicità, dell'annullamento nell'essere supremo; solo rinunciando a vivere il divenire, «non serbando per se stesso alcunché, neppure il tempo», si può giungere a quietare il desiderio di una più intima e intensa esperienza di Dio, il bisogno di pace che penetra ed empie il cuore umano di fronte alle brutture e alle violenze del mondo. Ma ciò non vuol dire collocare Iacopone nella schiera dei quietisti medievali che si ispirano alla teologia negativa dello Pseudo-Dionigi e alla mistica ereticale del "libero spirito". Nel rappresentare l'esperienza estatica Iacopone non postula la negazione delle possibilità dell'errore e del peccato, dell'intelletto e della volontà umana; infatti, se nell'unione con Dio l'anima è impeccabile, questa condizione non resta immutabile e definitiva. Dopo l'ebbrezza dell'annichilamento in Dio, Iacopone conosce la disperata nostalgia del paradiso perduto, quando l'anima si ritrova di nuovo abbandonata e arida, in mezzo ai nemici di sempre – il mondo, la carne e il diavolo – che vogliono assalirla:

Piagne, dolente alma predata
che stai vedovata de Cristo amore.
Piagne, dolente, e ietta sospire,
ché t'hai perduto lo dolce tuo sire (68,1-4)

O Iesù Cristo ed o' m'hai lassata
enfra nemici cusì sconsolata? (68, 11-2)

La verità ultima della dimensione mistica di Iacopone è un profondo stato d'angoscia, ora fatto di frenetica speranza, ora di intensa disperazione; è il tormento di chi ha verificato il nulla dell'esperienza terrena e sperimenta, «ad un livello di astrattezza mentale» (G. Pozzi, 1996), la spasmodica ineffabilità dell'esperienza unitiva, implorandola con parole che vivificano le metafore tradizionali in un desiderio di morte e di annegamento in Dio:

Amor, voglio morire te abbracciando;
amor, amor Iesù, dolce mio sposo,
amor, amor, la morte t'ddemando;
amor, amor Iesù sì delettoso,
tu me t'arrendi en te me trasformando;
pensa ch'io vo pasmando, Amor, non so o' me sia:
Iesù, speranza mia, abissame en amore (90, 284-90).

Ora, se odio e amore costituiscono le due linee essenziali, anzi i due estremi, entro cui prende avvio e si compie l'intera vicenda spirituale di Iacopone, e dal momento che è assente in lui – come si è visto – il *medium*, l'intermediario del creato, «tra i due poli, a loro volta estremamente divaricati, dell'io negato e del Dio sottratto, non ci starebbe in mezzo il nulla, ma non rimarrebbe di mezzo assolutamente nulla. [...] Il mondo cosmologico non costituisce una presenza necessaria in una struttura dottrinale di quella natura. Chi voglia mettervi un intermediario, deve cercarne uno di natura antropologica, visto che la parte deve condividere la natura del tutto. Iacopone ha sentito benissimo questa esigenza quando, con la fondamentale lauda 82 [*O amor, devino amore, perché m'hai assidiato?*], additò nei cinque sensi dell'uomo quella presenza di Dio per la partecipazione che Francesco indicava nel firmamento e negli elementi sublunari del cosmo e san Bonaventura nelle proprietà degli esseri creati. Ora di fatto nelle laudi esiste un elemento di natura antropologica che collega il Dio nascosto all'io annichilato, ed è l'umanità di Cristo, il mediatore per eccellenza, pur visto nella prospettiva dell'annichilamento» (G. Pozzi, 1996). Iacopone rievoca, sia pure con riferimenti episodici, l'*iter* della redenzione, espressione concreta dell'amore divino, privilegiando tuttavia i due momenti, iniziale e finale, della natività e della passione. Dio, vinto dall'amore, scende in terra, s'addossa tutti i peccati degli uomini e, senza colpa, sopporta il martirio del Calvario. L'amore che trionfa su Dio, uccide Cristo sulla Croce. È l'umanità di Cristo che permette il pieno rapporto d'amore con Dio. Questa umanità, sottolineata nel ricordo del presepe e della crocifis-

sione o nella figura della Vergine (si pensi alla celebre lauda 43, *Donna de Paradiso*) o in quella di Francesco, *alter Christus* «novo piagato» (61,58) – unico santo presente nel Laudario –, si identifica con il dolore e la morte. L'annullamento di Dio nella croce, dove si compie l'azione redentrice di Cristo nella storia, provoca un reciproco amore nell'uomo che per riunirsi a Dio deve entrare nello stesso nulla.

La compresenza del momento ascetico della riflessione sull'io e sul mondo e del momento mistico della riflessione su Dio, congiunti a quello sulla riflessione su Cristo uomo, è dunque la caratteristica, il segno più significativo dell'esperienza spirituale di Iacopone; un'esperienza dolorosa, del tutto personale, che tradisce sempre qualcosa di ansioso e di implacato: una santa pazzia che mai abbandona la convinzione dell'incapacità dell'uomo a compensare il sacrificio del Cristo. È un'esperienza concreta ed attiva, tutta permeata di sentimenti vivi ed immediati, di rinunzie e mortificazioni, di preghiere ed estasi. Alla forza corrosiva del tempo, ovvero al segno più tragico della condizione dell'uomo destinato fatalmente alla morte, Iacopone riuscì a contrapporre la presenza ed il ritrovamento di Dio in se stesso: la sua anima in qualche modo placata e quieta, si avvicinò così alla compiutezza suprema, nel desiderio e nel sogno di una vita perfetta.

Più o meno contemporanee di Margherita da Cortona, di Angela da Foligno e di Iacopone da Todi sono due Terziarie domenicane, Vanna da Orvieto e Margherita da Città di Castello.

Vanna da Orvieto e la mistica del quotidiano

Vanna o Giovanna nacque a Carnaiola nei pressi di Orvieto nel 1264. Della sua vita poco si sa e quel poco è tramandato dalla *Legenda beate Vanne seu Iohanne virginis de Urbeveteri* (comunemente attribuita – ma fortissimi sono i dubbi al riguardo, come di recente è stato dimostrato – al domenicano Giacomo Scalza di Orvieto, contemporaneo di Vanna) e dalla quale dipendono totalmente anche gli atti del processo di canonizzazione del 1753. Il testo della *Legenda*, costellato di *topoi* agiografici, è diviso in 13 capitoli, preceduti da breve sintesi. Alle iniziali, scarne informazioni sul luogo di nascita, sui genitori e sull'infanzia di Vanna (cap. I) e alla narrazione dei *preludia futurae sanctitatis* manifestati durante la fanciullezza (cap. II), l'agiografo fa seguire l'esaltazione del fervente amore della beata per la castità, sempre salvaguardata per protezione divina (Dio fa addirittura morire all'istante due uomini che tentavano, in tempi diversi, ma in circostanze analoghe, un approccio con Vanna) (cap. III). Indossato l'abito delle Terziarie domenicane, per lungo tempo desiderato (cap. IV), la vita della beata fu tutta tesa verso la preghiera che, legata soprattutto ai misteri della passione e della crocifissione di Cristo, le procurò tali rapimenti estatici nelle veglie, nei digiuni e nelle sante meditazioni da farle gustare i doni della dolcezza e della consolazione divina (cap. V). Sebbene afflitta da frequenti infermità, Dio non cessò mai di mani-

festarle il proprio amore e attraverso visioni e voci dal cielo comunicava a lei e alle persone che le erano intorno la propria volontà (cap. VI). Profondamente umile e mirabilmente paziente, soprattutto durante i lunghi periodi di infermità (cap. VII), fu anche dotata di spirito profetico (cap. VIII). Così, resistendo tenacemente alle tentazioni del demonio (cap. IX), si mantenne fedele al Signore fino al giorno della morte, da lei stessa prodigiosamente predetta. In tale occasione una meravigliosa emanazione di diversissimi profumi dal suo corpo esanime poneva il sigillo al riconoscimento delle sue sante virtù (cap. X). Alla descrizione delle visioni della beata in punto di morte (cap. XI), l'agiografo fa seguire quella dei miracoli avvenuti sia presso il sepolcro, sia in seguito all'invocazione del suo nome e al semplice contatto delle reliquie e delle vesti (cap. XII), fino a quelli verificatisi in occasione del prodigioso ritrovamento e della miracolosa traslazione del suo corpo (cap. XIII).

Entro una ricostruzione biografica così lineare e agiograficamente così consueta, è difficile cogliere elementi concreti, storicamente significativi, che possano permettere una valutazione precisa dell'intera vicenda di Vanna. Qualche riflessione è tuttavia possibile.

I suoi genitori «per i frequenti sconvolgimenti causati dalle guerre divennero poveri e bisognosi (I, 8)». Erano quelli, tra il 1240 e il 1266, anni turbolenti per la città di Orvieto, sia perché la città si trovò coinvolta nella grande lotta tra il Papato e l'Impero, e le sue terre erano continuamente percorse dalle forze imperiali, sia perché, sulla scia delle alterne vicende di questa lotta, si registravano in essa continui mutamenti dovuti alle guerre civili fra diverse fazioni, capeggiate dalle famiglie dei Monaldeschi, di parte guelfa, e dei Filippeschi, di parte ghibellina.

A segnare l'infanzia di Vanna non furono soltanto la guerra e la miseria, fu anche la perdita dei genitori. A tre anni, infatti, le morì il padre, a cinque la madre. Rimasta orfana si trasferì ad Orvieto dove imparò subito il mestiere di sarta. Rifiutate le nozze già decise dai parenti, fuggì di casa per poi indossare l'abito delle "Vestite" delle Terziarie domenicane; non abbandonò tuttavia il mestiere di cucitrice. Non si sa se Vanna abbia seguito da vicino, forse come consigliera spirituale, la vita politica della sua città. Nella *Legenda* è ricordato un episodio che potrebbe confortare tale ipotesi: «In altro tempo ancora, persistendo nella città di Orvieto grandi discordie, l'antico nemico del genere umano aggredì la vergine mentre pregava per la città e colpendola alle spalle, con grande scuotimento del corpo, la gettò in terra» (cap. IX, 4). Va comunque evidenziato che qui lo spunto, «più che la dimensione civica della santità di Vanna, intende sottolineare un altro motivo squisitamente spirituale della sua perfezione» (E. Paoli, 1996), adombrato ricorrendo al motivo puramente agiografico del diavolo raffigurato, secondo l'etimologia, come "divisore", cioè come colui che odia la pace e vuole la guerra; anche se è inevitabile la suggestione del richiamo alla vicenda storica ben precisa del sanguinoso assalto dei Filippeschi, nell'ottobre del 1286, ai Monaldeschi; come pure resta difficile non ricondurre all'azione apostolica e di pace esercitata da Vanna la decisione assunta dal Consiglio dei sette consoli delle arti del Comune di Orvieto, circa un anno dopo la morte della donna, come attestano

le Riformanze comunali, di offrire un cero di venti libbre «pro sorore Vanna».

Il testo agiografico sembra dunque restituire solo in parte l'autenticità dell'esperienza umana e spirituale della beata. Per il biografo la vita terrena non pare sfiorare Vanna, e i rarissimi coinvolgimenti con le cose e le persone del mondo avvengono sempre in funzione del suo cammino mistico e della sua azione profetica, come quando predice – stando all'agiografo – la nomina a priore dei Domenicani di Orvieto di Giacomo Bianconi da Bevagna (VIII, 1-7), che sarebbe poi divenuto suo direttore spirituale, o quando scopre profeticamente, e ne informa la priora, che alcune consorelle si erano sottratte al proprio dovere, non avendo recitato «le orationes promissas» a favore del vescovo di Orvieto (VIII, 9-11).

Non è chiaro se questo distacco di Vanna dal mondo, che fa senza dubbio parte del progetto dell'agiografo, prescinda da alcuni dati concreti. È infatti singolare che la beata che rifiutò, facendosi Terziaria, ogni forma di separazione monastica, che continuò sempre a lavorare, si sia poi rinchiusa in una splendida solitudine, lontano dalla gente e dalla storia. È nella sua personale unione mistica con Dio che Vanna emerge dal racconto dell'agiografo, un'unione che Vanna tentò di tenere nascosta il più a lungo possibile, nel timore di perderla o che venisse contaminata dalle lodi degli uomini o da sentimenti di vanagloria. «Ma poiché una città posta sul monte non può nascondersi, né una lucerna che arde può essere occultata sotto il moggio, la sua santità non poté essere celata senza che si manifestasse ai più» (VII, 4), è costretto poi ad ammettere lo stesso biografo. Dunque, «l'apertura di Vanna nei confronti della storia è solo accennata. ...Ed anche quando è ritratta come antesignana della "santa viva", resta evidente che [per l'agiografo] tra il chiudere la porta della sua cella per spogliarsi *in solario* di fronte a Dio (V, 8) ed aprirla per accogliere bisognosi e pellegrini (VII, 16), la beata continua a preferire la prima possibilità» (E. Paoli, 1996). Così Vanna, anche se vive facendo il mestiere di sarta, sebbene patisca le sofferenze della guerra e preghi per la pace della sua città, non sembra riuscire a coinvolgere pienamente nella sua santità l'intera società urbana.

«Nell'agiografo la santa è catturata per un programma che non è più il suo e la sua parola è offuscata dai toni retorici» (F. Santi, 1988). Ciò nonostante è possibile cogliere, entro quel messaggio, la tensione spirituale che caratterizza almeno gli ultimi dieci anni della vita della beata in cui ella raggiunse i gradi mistici più alti; bastava che sentisse nominare Gesù Cristo per cadere in estasi, o raccontare la storia di santa Caterina vergine per levitare. Partecipava così tanto ai dolori della passione che «il corpo, allungato a forma di croce, rimaneva rigido, smorto e insensibile, in quella stessa maniera in cui le membra di Cristo furono accomodate al dileggio della croce. In quel penoso allungamento del corpo, i presenti – se accadeva che qualcuno vi fosse – udivano uno scricchiolio delle ossa così forte da sembrare che si staccassero dalle loro giunture. Sovrapposto poi un piede all'altro, le altre membra distese stavano immobili con così grande fissità che si sarebbero potute piuttosto tagliare o rompere che muovere» (V, 20-22). Vanna è in grado di conformare se stessa al suo amore e ai suoi desideri. Le sue esperienze esta-

tiche si somatizzano nella elasticità del suo essere, nell'assoluta disponibilità del suo corpo ad assumere le forme più svariate dei suoi affetti spirituali; le stesse esperienze la fanno ingrassare, nonostante i frequenti e lunghi digiuni. «La sua mistica consiste nell'atto stesso di modellarsi su ciascuno e raggiunge forse il momento più alto quando nella contemplazione del mistero di Dio, posseduta dal calore divino, arde fino a liquefarsi; si spoglia come in una scena d'amore e diviene un ruscello di sudore» (F. Santi, 1988).

Quella di Vanna è una mistica sponsale che mai si trasforma in speculativa; ella «non pensa se non *magno cordis iubilo* (V, 27) e non conosce se non amando: *la quies mentis* (V, 4) è in realtà la pace del suo cuore, dal momento che la sua mente non è il luogo dove risiede la possibilità di afferrare l'immagine della Sapienza, ma è il luogo dove si accende il calore dell'amore divino che ella sperimenta attraverso il suo corpo [...]. Vanna non può riferire del suo Diletto, in qualsiasi mistero lo contempli, senza evitare *excessus mentis*; ma è soprattutto nella considerazione dell'umanità del Cristo-patiens che ella sperimenta l'estasi: Cristo sopportò la passione *ebrius* d'amore (V, 20) e, nella comunione al suo corpo e al suo sangue che di quella passione è segno, Vanna diventa *fervore sancto ebria* (V, 32)» (E. Paoli, 1996).

La partecipazione alla vita di Cristo fa diventare Giovanna *vas...electionis et gratia* (VI, 8); «Posseduta da tutto possiede tutto [...]; il suo essere è veramente un nulla che, trapassato dalla vita divina, diviene tutto perché si unisce a tutto» (F. Santi, 1988).

Vanna non è una donna di cultura né mostra l'intensità mistica di Angela da Foligno o quella intellettuale di Caterina da Siena. La sua vita mistica e storica è dunque racchiusa nella totale disponibilità di sé, nel desiderio di donarsi a tutti e di essere posseduta da tutti per poi ricevere tutti e tutti possedere. La conformazione al divino tende in lei a sovrapporsi e a unificarsi permanentemente alla conformazione all'umano; è questa docilità e plasmabilità a Dio e agli uomini che in lei concretamente opera.

Dopo un periodo difficile, quelli che seguirono il pontificato di Bonifacio VIII furono anni di pace e di prosperità per Orvieto. Niente più lotte tra guelfi e ghibellini che continuarono a partecipare alla vita politica del Comune. Anche per Vanna «dopo molte battaglie e verginali sudori con cui aveva prestato la sua fedele fatica nella vigna del Signore» (X, 1), si stava avvicinando il tempo della pace eterna. «Mater – dice serenamente alla superiora – mortua sum» (X, 4). Tre giorni dopo, il 23 luglio 1306, la predizione si avverava; all'età di quarantadue anni, dopo ventidue trascorsi nel terz'Ordine e nove con la superiora Chisiola, Vanna moriva.

Margherita da Città di Castello: l'orfana cieca che vede Dio e materializza in sé la sacra Famiglia

Di ventitre anni più giovane di Vanna è Margherita da Città di Castello che, al pari della beata orvietana e di altre mistiche umbre, non ha lasciato scritti. La memoria della sua vita e della sua esperienza spirituale è affidata

unicamente ad una *Legenda*, giunta a noi in una doppia redazione: una *maior* ed una *minor*, entrambe anonime, non dipendenti tra loro, quantunque presentino molti luoghi in comune, ma discendenti quasi certamente da un unico modello, cioè da una primitiva leggenda oggi perduta. Questa ipotesi di un *exemplar* comune alle due redazioni, oltre a sciogliere verosimilmente i nodi dell'origine e della diffusione della *Legenda*, permette di comprendere e di chiarire anche la questione degli autori, anonimi come si è detto. La redazione minore fu senz'altro scritta da un domenicano, non tanto perché essa compare sempre nei manoscritti accanto a quelle di Vanna da Orvieto e di Caterina da Siena, quanto perché in essa si riscontrano continui riferimenti al ruolo di guida spirituale che i Domenicani esercitarono su Margherita. Il compilatore della redazione maggiore fu, invece, con molta probabilità un canonico regolare. Non è possibile invece datare con precisione i due testi; relativamente al termine *post quem*, possono assumere un qualche valore due date presenti rispettivamente nella *minor* (cap. LV) e nella *maior* (cap. XIV), cioè il 1347 e il 1349, anni in cui sarebbero avvenuti alcuni miracoli lì narrati; il termine *ante quem* può essere fissato al 1400, dal momento che in quell'anno furono entrambe utilizzate dal domenicano Tommaso Caffarini per il volgarizzamento della leggenda di Margherita.

Se la redazione minore si colloca nell'ambito del programma dell'Ordine domenicano di propagandare e promuovere il culto dei proprî santi, la maggiore è, invece, quasi certamente, l'eco di un culto locale, non legato espressamente, come la minore, ad una proposta o ad una esigenza ideologica; è semplicemente una compilazione, una raccolta di materiali che il biografo cerca di uniformare in una narrazione più o meno organica («scribere ac in unum colligere», cap. VI). Va comunque detto che la diversa genesi delle due biografie, come pure la diversa operazione di diffusione dello stesso modello di perfezione, non compromettono la ricostruzione della vicenda umana e spirituale di Margherita: i due testi, infatti, finiscono per trasmettere, sia pure con particolari non sempre perfettamente coincidenti, la stessa storia e gli stessi *topoi* agiografici.

Margherita nacque cieca, nel 1287 – e non nel 1308, come è riportato nella *Legenda maior* – nel borgo fortificato della Metola, che sorgeva su un monte tra Sant'Angelo in Vado e Mercatello sul Metauro, nella zona di Massa Trabaria, oggi in provincia di Pesaro. A circa sette anni i genitori, Parisio ed Emilia, la condussero a Città di Castello «ad sepulcrum cuiusdam viri devoti Ordinis Minorum» (*minor*, III, 97-8) per ottenere dal beato (quasi certamente il francescano Giacomo da Città di Castello morto nel 1292) la grazia della vista. Ma il miracolo non avvenne e Margherita fu abbandonata dai genitori «in civitate predicta» (III, 100-1). Sempre secondo la redazione minore, la fanciulla fu dapprima raccolta «a devotis personis et dominabus» (III, 102-3) quindi, «propter sanctitatis famam, cuiusdam monasterioli moniales Sancte Margarite sic appellati eam in sociam receperunt» (III, 105-7). Ma poco tempo dopo Margherita – che già all'età di sette anni aveva cominciato a far penitenza, portando il cilicio e mortificando il corpo anche con pietre nascoste sotto la camicia – fu scacciata da quelle suore che mal sopportavano questo

esempio di santità e virtù; fu allora adottata da due coniugi, Grigia e Venturino, che le destinarono una piccola stanza nella parte più alta della loro casa. La giovanissima Margherita iniziò a frequentare ogni giorno la chiesa dei Domenicani, quasi certamente la chiesa della Carità, oggi non più esistente, dove nel 1301 prese l'abito della penitenza. Morì il 13 aprile del 1320.

In uno schema biografico così estremamente semplice, tutto sembra dipendere da un unico elemento; i varî momenti della vita di Margherita sembrano infatti condizionati, in questa narrazione agiografica, dalla sua cecità e dalla imperfetta conformazione del suo corpo. I suoi genitori l'abbandonarono perché le reliquie del beato Giacomo non le avevano restituito la vista. In quasi tutte le altre esperienze spirituali di donne, l'abbandono della propria casa e della propria famiglia avviene invece spontaneamente. Nella vita di Margherita – probabilmente perché «corpore deformis», come è espressamente detto nella *maior* (cap. VI) – non compare mai la figura di un uomo, mentre di solito le altre donne entrano in comunità religiose o per sfuggire ai progetti di matrimonio decisi dalle proprie famiglie, o dopo aver subìto violenze carnali o dopo essere rimaste vedove. La scelta di una vita esclusivamente religiosa sembra dunque essere in Margherita strettamente collegata alle sue menomazioni fisiche. Ma al corpo è affidata anche un'altra funzione; è una funzione che, come in altre ricostruzioni agiografiche, riguarda i segni della santità. Prima di essere una qualità dell'anima o uno stato spirituale, la santità, nella mentalità comune, soprattutto in quella medievale, è anzitutto un'energia, una *virtus*, che si manifesta attraverso il corpo. Ecco perché non appena moriva un perfetto servitore di Dio si effettuavano sul suo corpo, forse anche alla ricerca di qualche elemento prodigioso, una serie di operazioni macabre: apertura del cadavere, estrazione delle viscere da collocare poi in urne, deposizione dei resti in una cassa provvisoria in attesa della costruzione di una tomba di pietra. A questa operazione chirurgica *post mortem* è sottoposto anche il corpo di Margherita; nel suo petto sono ritrovati «tres lapides mirabiles» (*minor*, VIII, 228) in cui erano rappresentate le tre persone della sacra Famiglia: la Vergine Maria, Gesù Bambino e san Giuseppe. Ancora una volta il corpo manifesta, dopo la morte, segni straordinarî, prova tangibile di una vita perfetta. Che quei segni potessero essere realisticamente e più semplicemente l'effetto di una patologia – forse calcoli biliari – è fuor di dubbio, ma non ha alcuna importanza; nell'immaginario collettivo essi assumevano subito un valore miracoloso, essendo giudicati ed interpretati come gli effetti, le manifestazioni dentro il corpo delle particolari devozioni delle donne sante: come nel cuore di Chiara da Montefalco furono rinvenuti i segni della passione di Cristo da lei rivissuta di continuo e sempre intensamente, così nel petto di Margherita quelli della sacra Famiglia, che forse rappresentava per lei l'immagine e il simbolo della propria famiglia perduta; «hec sancta cotidie meditabatur – si legge nella *minor* – partum beate Virginis, nativitatem Christi et administrationem Ioseph et de hiis, quamdiu vixit, frequenter loquebatur» (VI, 167-9).

L'umanità del Figlio di Dio informa anche la più importante visione di Margherita: «Quandocumque eucharistia sacra in altari elevabatur, semper Ch-

ristum incarnatum clare videbat, quam diu sacrum mysterium perficiebatur» (VI, 165-7). Margherita non vede dunque in Cristo il giudice, ma contempla il Bambino, adorato nella povertà del presepio con la Vergine e Giuseppe, l'agnello che si immola nel sacrificio redentore. Che l'incorporazione a Cristo per essere figlia del padre celeste e la conformità della sua vita a quella di Gesù, per la trasformazione in lui crocefisso, siano i termini teologici più significativi dell'esperienza della cieca della Metola, lo conferma anche il fatto che uno degli uffici, che la beata ogni giorno recitava, era proprio quello della croce. Il suo itinerario mistico, proprio perché in dipendenza e in coerenza a Cristo, è grazia, misericordia e soprattutto carità. Sull'esempio del Cristo sofferente e morente, Margherita è sempre disposta alla totale e gratuita donazione di sé.

La spiritualità di Margherita da Città di Castello trova il suo momento più alto nel rapporto con gli altri, nel desiderio di darsi agli altri, in un atto di amore che le permette una ripresa di Colui che si era voluto presentare, assumendo la natura umana, come la misericordia e la disponibilità totale. È in questo senso che Margherita, essendo profondamente e intimamente vicina all'umana presenza di Cristo nel mondo, realizza il proprio apostolato ed esplica la propria funzione sacerdotale. Ecco perché la sua vicenda ed il suo esempio restano segnati da una ineffabilità dolce e gioiosa, che è l'ineffabilità dell'unione con Dio, un Dio-uomo che, sceso sulla terra, è morto crocifisso per la salvezza di tutti gli uomini. Ed ecco anche perché, sempre sull'esempio del Cristo, la sua esperienza terrena è fondata sull'umiltà, sulla pazienza e sulla penitenza. Margherita, «in humilitate profundissima» (I, 79) – dice l'agiografo –, non si scompone quando le suore la cacciano dal convento.

Oltre queste virtù, Margherita avrebbe posseduto anche altre doti eccezionali: innanzitutto il dono della sapienza che, quantunque illetterata e priva di ogni sapere, le permise di conoscere e di interpretare i Salmi; poi una memoria prodigiosa. «Quod psalterium ita pulcre et sufficienter exponebat, ac si lector in theologia fuisset. O stupendum prodigium! – esclama il biografo –. Nam mulier ceca, que numquam litteras viderat, litteras didicit et sciebat» (VI, 160-2). Seppure cieca, era in grado di correggere errori di grammatica: «Aliquando in domo predicti Venturini filiis de scolis redeuntibus grammaticam examinabat et corrigebat» (VI, 162-4). Fu anche in possesso della facoltà di levitazione; durante la preghiera, il suo corpo fu visto fluttuare nel vuoto, sottratto alle leggi di gravità: «Visa fuit elevata a terra per spatium unius cubiti in aere sic manentem; et hoc cotidie faciebat» (V, 142-4).

Queste le qualità straordinarie della nostra beata; e i miracoli? Secondo il biografo, Margherita era dotata di quella che in agiografia è comunemente definita la *virtus apostolica*, in base alla quale avrebbe potuto «fugare demones, sanare varias infirmitates, resuscitare mortuos et predicere futura» (IX, 251-3). La santità di Margherita trova dunque riscontro anche nell'efficacia del suo potere taumaturgico; dal momento che il male fisico come quello morale, il peccato, è opera del demonio, la guarigione miracolosa può essere effettuata solo da Dio, ed è il segno che colei, per la cui intercessione è stata ottenuta, appartiene alla corte dei santi. Di Margherita in vita l'agiografo ricorda due miracoli; un terzo sarebbe avvenuto subito dopo la morte della beata, quan-

do il suo corpo era ancora esposto alla venerazione dei fedeli prima di essere imbalsamato. I miracoli operati da Margherita dopo la morte sarebbero, secondo le due redazioni della *legenda*, trentatre. Questo numero non pare casuale, anzi sembra strettamente legato e quindi dipendere da quello degli anni vissuti da Margherita, trentatre appunto, come quelli di Cristo.

Dal punto di vista della storia della spiritualità cristiana e della teologia, la beata tifernate non rappresenta certo un momento capitale, anche se la sua vicenda si impone come significativa testimonianza delle condizioni religiose e dei desiderî di perfezione di un ben preciso tempo storico cristiano. Non è forse un caso che si sia potuto pensare proprio a Margherita nel tentativo di identificare quella «prudentissima virgo de Civitate Castelli» esaltata da Ubertino da Casale nel suo *Arbor vitae*, per la santità, per il dono della contemplazione dell'estasi e della profezia, oltre che per la sua vita di austerità e di penitenza.

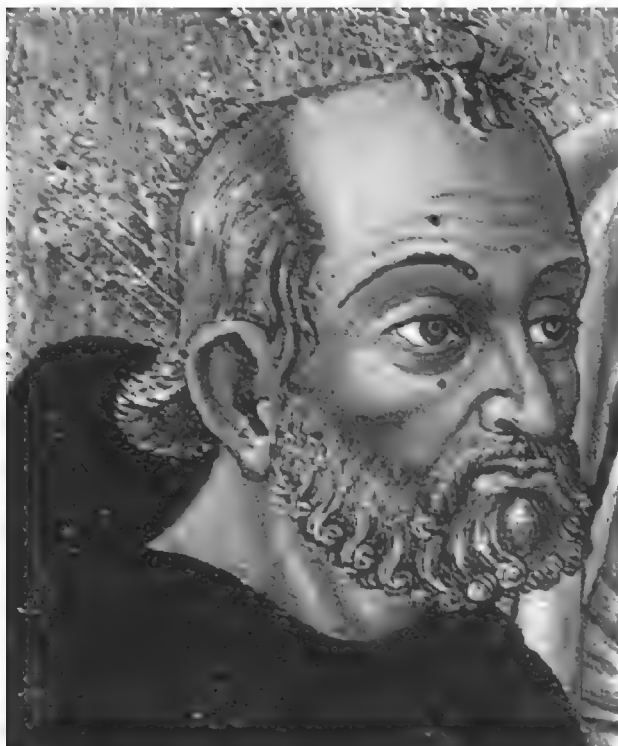
È d'altra parte evidentissimo come la scelta religiosa si realizzi in lei in una vita non solo dolorosa per le condizioni in cui la natura e le vicende della storia l'hanno posta, ma anche per l'ascesi che volontariamente ella si impone e per la dedizione al prossimo. Ma quella scelta si caratterizza per altri due motivi: in primo luogo per la sua non omologazione in un Ordine, cioè per il suo stato di semi-laicità nell'impegno religioso; in secondo luogo, sia pure su un piano diverso, per l'idea di Dio che lei, come del resto tutte le altre mistiche del suo tempo, vivificando l'eredità di Francesco, realizza: di un Dio non più lontano e splendente, ma vicino, umano e doloroso.

Margherita, pur Terziaria domenicana, pur momento importantissimo nell'ambito del programma dell'Ordine domenicano di propagandare e promuovere il culto dei proprî santi, finisce tuttavia per rappresentare il frutto del perdurare nelle esperienze penitenziali, che non sono negli Ordini ma ai loro margini, dell'eredità tipicamente francescana della salvezza attraverso la croce, dove il significato ed il valore della presenza umana di Cristo diventano assoluti. Se è dunque necessario imitare il Figlio di Dio nelle azioni della sua vita, lo è altrettanto e ancor più nelle sofferenze e nei dolori della passione. Ma il portare la croce conosce un cammino: dalla partecipazione alle sofferenze di Cristo si giunge ad essere come il Dio vivente, appunto il Cristo crocifisso. È il mistero della croce che fa riconoscere a Francesco il volto di Dio in quello del lebbroso. L'immagine di Dio viene così ad essere incorporata nel soggetto che soffre. In questo senso Margherita, e qui sta la singolarità del suo caso, è come il lebbroso; nel dolore sofferto e abbracciato si assimila al Crocifisso. La sua capacità corredentiva nella partecipazione alla croce di Cristo è dunque pari alla sua forza di attrazione storica, di funzione sociale: capacità e forza che, uniti mirabilmente, fanno di Margherita una delle figure più significative della santità laica femminile dell'Umbria medievale.

In Umbria – come si sa – fu assai attiva una componente dei "fratres Spirituales", di quei Francescani, cioè, che volevano restare fedeli alla ispirazione iniziale del movimento, come Francesco stesso l'aveva in qualche modo fissata nella *Regula* e nel *Testamentum*. Dopo il definitivo abbandono della re-

gione da parte di Ubertino da Casale avvenuto intorno al 1304, nel primo decennio del XIV secolo la presenza degli Spirituali in Umbria si limitò a zone marginali, caratterizzandosi per un'attività semiclandestina guidata da Angelo Clareno almeno fino al 1311, anno in cui si trasferì in Francia restandovi fino al 1318. Discepolo del Clareno fu anche l'agostiniano Simone Fidati, una figura di grandissimo rilievo nella storia della spiritualità non solo umbra ma anche italiana del secolo XIV, come le sue numerose opere dimostrano.

Simone Fidati: direttore spirituale e predicatore nel desiderio di una vita eremitica

Simone nacque a Cascia tra il 1289 e il 1292. Scarse sono le notizie sulla sua vita; i pochi dati sicuri si ricavano da alcuni riferimenti autobiografici presenti nelle sue opere, dalle sue lettere, da quelle dello stesso Angelo Clareno e da una breve *Vita* compilata dal suo discepolo, l'agostiniano Giovanni di Salerno (1317-1388), poco dopo la morte del maestro con il quale era vissuto per anni. Della nobile famiglia Fidati, Simone studiò fin da giovinetto le scienze naturali; da questo studio fu distolto da «un uomo di santa vita» – identificato dai più proprio con Angelo Clareno –, che lo indirizzò alla scienza di Dio. Lo stretto rapporto con il Clareno, oltre a favorire la comprensione degli ideali, della dottrina e più in generale della vicenda spirituale del Fidati, permette anche di ipotizzare o di fissare con un certo fondamento alcune date della sua vita. In primo luogo, se l'«uomo di santa vita» che orientò Simone verso lo studio delle scienze sacre fu davvero il Clareno, l'incontro tra i due – così importante per il giovanissimo Fidati – dovette avvenire – considerate alcune vicende biografiche del Clareno – tra il settembre del 1305 e l'ottobre 1311. È anche assai probabile che Simone sia entrato nell'Ordine degli Eremitani di sant'Agostino, quasi certamente nel convento della sua città natale, verso il 1310. Divenne sacerdote, ma non accettò mai alcun ruolo accademico all'interno dell'Ordine. Approfondito lo studio della teologia e della sacra Scrittura, cominciò a predicare «adhuc adolescens» – come ricorda Giovanni di Salerno nella *Vita* – facendosi subito apprezzare per la qualità dei suoi sermoni, mai preparati ma improvvisati (è sempre il biografo a testimoniarlo) sulla base di spunti e suggestioni che gli venivano offerti dagli ascoltatori. Predicò in numerose città dell'Italia centrale tra cui Roma, Perugia, Gubbio, Foligno, Siena, Firenze e Pisa. La predicazione fu dunque il suo principale ministero; un ministero che esercitò – come per ben quattro volte è ricordato nella sua biografia – per ventisette anni, quantunque amasse moltissimo la vita contemplativa e solitaria e ne fosse continuamente attratto. Lontano dal pulpito, il Fidati si dedicò alla direzione spirituale delle anime, passando notti intere a scrivere lettere (talvolta anche trenta o quaranta per notte) «ad suos devotos» (*Vita*, p. 17), gente semplice e anonima, ma anche artisti come Taddeo Gaddi, uno dei migliori allievi di Giotto (c'è chi ha creduto di scorgere l'influenza della spiritualità del Fidati nella più significativa opera del pittore, la cappella Baroncelli in Santa Croce), e uomini politici come

10. *Pier Paolo Agabiti (sec. XV),* Simone Fidati, *Cascia. Monastero di Santa Rita.*

il giurista Tommaso Corsini di Firenze. I suoi consigli e il suo conforto furono costantemente ricercati, come dimostra una lettera del vallombrosano Giovanni delle Celle il quale, preso da profondo rimorso per aver creato uno scandalo e, di conseguenza, gran turbamento nel suo convento, si rivolge a Simone per trovare consolazione e consiglio. Sebbene molto stimato ed amato, il Fidati ebbe tuttavia non pochi nemici che egli combatté sempre con grande lealtà e forza d'animo.

Si è già detto come Simone predicasse in moltissime città dell'Italia centrale; è tuttavia impossibile ricostruire cronologicamente gli spostamenti e i periodi dei suoi soggiorni. Nulla è dato conoscere della sua permanenza a Gubbio, Foligno e Pisa. Circa Perugia e Siena si sa soltanto che il Fidati, tornando nel 1330 dalla città toscana, si fermò in Umbria, prima a Perugia, poi a Cascia. In queste due città egli lasciò infatti una reliquia di un miracolo eucaristico accaduto nei pressi di Siena. Da numerose lettere ricevute e spedite dal Fidati, si evince che egli soggiornò lungamente, ma a più riprese, a Firenze, dove si iscrisse alla Compagnia di Gesù pellegrino di Santa Maria Novella. Era certamente in questa città nel 1332 e nel 1333 a predicare e a scrivere (qui nel 1333 compose l'*Ordine della vita cristiana*); sempre intorno a questo biennio vi fondò il convento detto di Sant'Elisabetta per le donne con-

vertite. Ma già nel novembre del 1333, al tempo cioè dell'inondazione dell'Arno ricordata anche da Giovanni Villani nella sua *Cronaca*, il Fidati non era più a Firenze: lo si deduce da una lettera che egli scrisse ai Fiorentini per ammonirli ed esortarli, di fronte a quella che poteva essere giudicata come un punizione divina, alla riforma dei costumi, profetizzando nel contempo calamità maggiori come la pestilenza del 1347. Sempre a Firenze – in un periodo imprecisabile – difese, schierandosi con gli Spirituali francescani, la causa della povertà evangelica contro i Domenicani di Santa Maria Novella. La sua predicazione austera, anche per la grande eco che aveva in città, gli provocò l'ostilità del potere. I priori, infatti, essendosi egli scagliato contro i vizi e la corruzione del governo di Firenze, gli proibirono di predicare e gli ordinarono di ritrattare tutto quello che contro di loro aveva affermato dal pulpito. In risposta il Fidati, stando alla testimonianza del biografo, ribadì immediatamente e fermamente la sua posizione.

Difficile ricostruire con certezza e ordine cronologico i suoi successivi spostamenti. Di certo si sa che tra febbraio e giugno del 1334 si recò a Subiaco a far visita al Clareno, come pure è sicuro che nel 1338 soggiornò a Roma dove, tra l'altro, iniziò a scrivere la sua opera più importante, il *De gestis Domini Salvatoris*. Da Roma dovette tornare a Firenze: qui tra il 1339 e il 1345 fondò un secondo convento femminile detto di Santa Caterina o di San Gaggio e destinato alle vergini. Di nuovo a Roma, si ammalò la vigilia dell'Ascensione del 1347 e morì il 2 febbraio 1348 (di peste?), non si sa se a Roma o a Firenze (sembra tuttavia più probabile che la morte lo abbia colpito nella città toscana). Le sue spoglie furono successivamente trasportate a Cascia e collocate – custodite in una cassa – in un armadio della sacrestia della chiesa di Sant'Agostino.

Allo stato attuale degli studi sul Fidati, la critica sembra riconoscergli, più o meno unanimemente, le seguenti opere in latino: il *De gestis Domini Salvatoris*, che è senza dubbio la sua opera più significativa ed importante, alla cui stesura, iniziata il 6 settembre 1338 a Roma su invito dell'amico Tommaso Corsini, egli dedicò gli ultimi dieci anni della sua vita (dopo la morte del Fidati, il *De gestis Domini Salvatoris* – che da lui non fu rivisto né corretto – fu volgarizzato, ma con modifiche e adattamenti, dall'allievo Giovanni di Salerno; l'opera è un'esposizione molto ampia e dettagliata della vita e dell'insegnamento del Salvatore, principio del corpo mistico, archetipo di perfezione per ogni uomo, verità nella dottrina); almeno trentadue *Epistolae*, quasi tutte non datate, piccola parte di quello che fu – è lo scolaro-biografo ad attestarlo – un'intensa produzione epistolare (queste lettere rappresentano la testimonianza principe dell'attività di direttore spirituale esercitata costantemente dal Fidati); alcune raccolte di *Sermones* (*Sermones de tempore, Sermones dominicales per circulum anni* ecc.), rimaste peraltro ancora inedite (forte è comunque il sospetto che queste collezioni possano essere *excerpta* o compilazioni dal *De gestis Domini Salvatoris*); una *Visio allegorica*, brevissimo scritto che tratta appunto in forma allegorica della direzione spirituale che il Fidati esercitò, soprattutto a Roma e a Firenze, su molte vergini e spose; un *Index peccatorum cordis, oris, operis et obmissionis* che è soltanto un elenco di tutte le specie di

peccati; il *De divinis preceptis*, un'operetta ricca di immagini vive e di metafore, frutto anch'essa – come la *Visio allegorica* – dell'attività spirituale del Fidati; due brevi scritti (non si comprende bene se siano brani di lettere, di sermoni o di trattati): il primo è cortissimo, certamente mutilo; mentre il secondo tratta dell'amore mondano definito come una peste dello spirito.

In volgare Simone Fidati ha scritto: l'*Ordine della vita cristiana* o semplicemente *Vita cristiana* che è, dopo il *De gestis Domini Salvatoris*, l'opera di maggior valore del Fidati, senza dubbio la più conosciuta; fu scritta nel 1333 a Firenze, per spiegare alle anime semplici la vera osservanza delle virtù cristiane; la *Regola spirituale*, ovvero *Dottrina ad una sua figliola spirituale*, è, come si evince dal titolo, un insieme di norme stabilite dal Fidati per una corretta vita spirituale; in generale l'ispirazione e le riflessioni sono in pefetta sintonia con lo spirito del *De gestis Domini Salvatoris* e dell'*Ordine della vita cristiana*; anzi, talvolta, è possibile riscontrare una pressoché identità di luoghi tra la *Regola* e le due opere maggiori.

Sempre in volgare ci sono rimaste due lettere, entrambe non datate (la prima è indirizzata ad una certa donna Isella di Firenze; la seconda è senza destinatario), tre *Laude*, composte ad imitazione di quelle di Iacopone da Todi, e un *Commento ad un'epistola di san Paolo*; sia le *Laude*, sia il *Commento* sono inediti.

Si è già detto come, anche e soprattutto in base al contenuto delle sue opere, Simone Fidati rappresenti una tappa di primissimo piano nell'ambito della storia della spiritualità del Trecento. Personalità equilibrata, ma anche complessa, vicinissimo allo spirito agostiniano, meno vicino alla scuola teologico-spirituale agostiniana, Simone è stato talvolta mal compreso: il Müller ne ha fatto addirittura un precursore di Lutero. Se, è innegabile la dipendenza del Fidati dal pensiero e dalla spiritualità di Agostino, è anche vero che egli da un lato subì l'influsso del *De miseria humanae conditionis* di Innocenzo III e dall'altro attinse da Angelo Clareno l'ispirazione alla vita religiosa. Definizioni come: «vero maestro spirituale del Fidati», il Clareno o «discepolo divenuto alla morte del Clareno capo degli spirituali», il Fidati, sono falsi problemi storiografici posti in maniera frettolosa nel tentativo di qualificare il rapporto tra i due. In verità, se il Fidati ammirò sempre il francescano ribelle, il suo grande rigore ascetico, il suo amore per la povertà, il suo enorme coraggio – mostrato nelle persecuzioni – nel pagare di persona per le proprie idee, dal punto di vista dottrinale, tuttavia, dovendo scegliere tra obbedienza alla Chiesa o fedeltà all'ideale di povertà assoluta, il Fidati – al contrario del Clareno – sceglie l'obbedienza. Circa poi la povertà, il Fidati riconosce l'uso moderato dei beni – i cui detentori sono amministratori di quello che è semplicemente un dono di Dio a favore della comunità e dei poveri i quali hanno lo *ius naturale* al superfluo del ricco –, ma nega il diritto alla proprietà privata, poiché l'unico padrone di tutte le cose è Dio.

Al di là di questi due aspetti, obbedienza e povertà, altri sono i momenti che caratterizzano la spiritualità del Fidati. Innanzitutto – in linea con tutta la mistica medievale – la convinzione che la base della perfezione consista nell'imitazione di Cristo uomo, nella sua passione e morte: il vero cristiano è

colui che diviene cristiforme o meglio cruciforme; da qui le lodi delle virtù cosiddette "negative" o "passive", come il disprezzo di sé e del mondo, l'umiltà, la pazienza, la sopportazione, e soprattutto il timore, virtù, quest'ultima, che secondo il Levasti starebbe a fondamento dell'esperienza religiosa del Fidati. «Timore pudico e verginale che informa tutti i pensieri e il vivere cristiano. Siamo un poco lontani dal *mysterium tremendum* dell'Antico Testamento, tuttavia, per il beato Simone, senza il timore non si può cominciare il bene e condurlo a termine; senza il timore non v'è giustizia. Ogni cosa deve essere fondata in timore, e se l'anima vuol realmente non peccare bisogna che si crocifigga nel timore. "Entra nel profondo del timore di Dio" è il suo avvertimento» (A. Levasti, 1935). Secondo elemento peculiare della dottrina del Fidati è l'ideale di vita eremitica, l'esaltazione del deserto non solo come momento essenziale della vita di Cristo, ma anche come luogo ideale per incontrare Dio stesso e quindi come condizione di vita e di interiorità: «Desertus enim locus divinis est oraculis aptus, nec assistunt stolidi laudatores qui suis laudibus bona nostra dispergant» (*De gestis Domini Salvatoris*, lib. IV, cap. VII). Strettamente collegato al desiderio del deserto appare il concetto di quiete dell'anima, ben presente nelle varie opere, soprattutto nell'*Ordine della vita cristiana*: «La quiete della anima si è, quando ella adora ed òra sanza varietà di varii pensieri e immaginazioni e assalimenti e distrazioni, che soleva avere in quel tempo. La quiete dell'anima si è, quando legge senza distraimento con la mente rinchiusa nello intelletto di quello ch'egli legge, ovvero per fede se non intende, ovvero per intelligenzia se intende; ed ancora quando parla, ella sempre sta ferma in suo proponimento e sentimento. La quiete della anima si è, quando li sensi per loro ufficii e per loro atti e per loro diletti non la muovono a trarla fuori di loro diletti. La quiete della anima si è, quando ella ha tutte le sue cogitazioni, cognoscendo come vengono e come vanno. La quiete della anima si è libertà che ha dal vizio della carne, dalla necessità della natura: che pogniamo ch'ella non abbia la necessità comune, non ne cura. La quiete dell'anima si è di non volere andare caendo cagioni di veruna cosa che Dio abbi fatta, ma stare al tutto contento e adorare la sapienzia di Dio infinita, e non turbarsi in veruna perversità né in veruna tentazione non voluntaria» (cap. XIII).

Queste, dunque, le linee essenziali della spiritualità del Fidati, una spiritualità che con il suo cristocentrismo, il suo attivismo ascetico e con la sua carità pratica si pone in perfetta sintonia con la nascente *Devotio moderna*.

È noto come sia il movimento dell'Osservanza, o meglio delle Osservanze – prima fra tutte le francescane –, a segnare la spiritualità umbra nell'ultimo venticinquennio del secolo XIV, in un periodo storico certamente terribile e complesso in cui, tornato il Papato da Avignone a Roma, ebbe inizio il grande scisma d'Occidente, un evento destinato a lacerare e a sconvolgere il mondo cattolico e l'Europa per più di quarant'anni. Filiazione più o meno diretta degli Spirituali, legata in qualche modo nella sua prima fase anche ai fraticelli con le loro attese escatologiche, l'Osservanza francescana si propose all'attenzione del mondo cristiano diviso, non solo come problema di una Regola e del modo o dei modi di accettarla e di rispettarla, non solo come ten-

tativo di recuperare colui che di essa era l'esemplare e il modello per eccellenza, cioè Francesco d'Assisi, ma anche come strumento della *reformatio Ecclesiae*. Riformare la Chiesa significava anche e soprattutto ritornare all'*Ecclesia spiritualis*, dove primaria era l'esigenza di una vita eremitica, povera ed umile. Di questo furono certo consapevoli – almeno inizialmente – i promotori e i seguaci di quelle che, storiograficamente, sono definite le tre Osservanze o meglio i tre rami dell'Osservanza francescana umbra.

Il primo ramo è quello riconducibile a Tommasuccio da Gualdo o da Foligno, come più comunemente è noto. Il secondo è quello fondato, o se si vuole rifondato, e consolidato da Paolo di Vagnozzo Trinci, detto Paoluccio. Il terzo ed ultimo ramo riguarda le donne ed è legato al nome di Angelina da Montegiove.

Tommasuccio, Paoluccio, Angelina: due uomini e una donna che sul desiderio di incorporare nella loro esperienza umana l'esperienza di Dio sembrano avere scommesso tutta la propria esistenza. Tre figure la cui grandezza è percepibile nonostante la scarsità di fonti e che possono bene rappresentare l'ambiente spirituale umbro fra il Trecento e il Quattrocento. Un periodo che in questa regione non produce significativi testi agiografici che possano permettere di cogliere il linguaggio con cui la perfezione viene significata. Un periodo che pare mostrarsi senza mistica. La grande stagione duecentesca di Francesco, di Chiara d'Assisi, di Angela da Foligno, di Chiara da Montefalco, di Margherita da Cortona, di Margherita da Città di Castello, di Vanna da Orvieto sembrerebbe conclusa.

Tommasuccio da Foligno: una voce profetica tra viaggi e predicazione

Di Tommasuccio si sa pochissimo e le notizie presenti nella *Leggenda* scritta in volgare da fra Giusto de la Rosa da Pisa o da Firenze e quelle ricavabili dal *Chronicon o Summa historialis* di Antonio Pierozzi dei Forciglioni, conosciuto come Antonino, arcivescovo di Firenze, compilato a partire dal 1440, essendo tutte per lo più di natura agiografica, poco ci dicono sul piano della storia. Nacque forse nel 1319, morì secondo la tradizione nel 1377, secondo Mario Sensi dopo il 1382. Di sicuro si sa che fu di estrazione fraticellesca, che – giovane – si ritirò a Serra Santa di Gualdo Tadino, sulla montagna di Rigali, come discepolo e compagno di eremitaggio del beato Pietro Terziario francescano. Qui sarebbe vissuto con lui ventiquattro anni. Alla morte del maestro, nel 1367, si sarebbe trasferito nell'eremo di Santo Marzio, sopra Gualdo, dove visse altri quattro anni, dopo essere entrato nel terz'Ordine francescano. Fu poi colpito dall'inquisizione. Prosciolto dall'accusa di fraticellismo eterodosso, si recò nella Marca Anconetana, dove rimase pochissimo tempo. Tornò in Umbria e quindi si spostò in Toscana. A Siena fu per la seconda volta inquisito ed imprigionato. Di nuovo libero iniziò una vita itinerante e di predicazione. Da Lucca partì per San Giacomo di Galizia da dove raggiunse Monserrato in Catalogna. Ripartito, si fermò a Genova e poi di nuovo a Pisa

11. *Nöel Quillerier,* Il beato Tomasuccio da Foligno *(1625-1630 ca.), Foligno, Monastero di Santa Caterina.*

e a Firenze, e via via in molte città umbre. Unica voce profetica dell'Umbria trecentesca – le sue profezie furono dettate e raccolte, sembra nel 1363, dal perugino Bartolomeo Lardi –, Tommasuccio fu l'iniziatore di un vasto movimento eremitico-cenobitico che, dopo anni di alterne vicende, dette vita all'Ordine degli eremiti di san Girolamo di Fiesole, alla congregazione di Angelo da Clareno del terz'Ordine di san Francesco, i cosiddetti Clareni ortodossi, ai quali si affiancò uno sparuto gruppo di bizzoche. Da lui prese avvio, in Spagna, anche l'Ordine dei Girolamini.

Le sue profezie e la sua celebre visione, quali oggi gli sono attribuite, non sembrano essere di grande significato. L'insistenza della leggenda sul fatto che per divino comando Tommasuccio comincia a percorerre l'Umbria predicando la penitenza, ma anche l'obbedienza alla Chiesa di Roma, è certamente una spia della volontà dell'agiografo – che scrive quasi certamente durante gli anni dello scisma o meglio nel periodo in cui esso si avvia a composizione – di

collocare Tommasuccio stesso nell'ampio movimento che, dalla metà del secolo, cerca di indurre i pontefici ad abbandonare la sede avignonese e rientrare a Roma. Rispetto al momento più alto di questo movimento, ovvero Caterina da Siena (la cui voce giunge pure in Umbria, come dimostra una lettera spedita alla fine del 1378 a tre eremiti di Monteluco perché si recassero a Roma presso Urbano VI che aveva bisogno «di cani che abbaino per amor di Dio continuamente, perché lo tengano desto e l'avvertano dei pericoli»), la parola di Tommasuccio sembra essere poco più di un *flatus vocis*, di un esercizio letterario. La sua profezia, nonostante riesca a leggere nel futuro, nonostante si eserciti nella storia – fustigando il marcio dei costumi religiosi e della vita sociale –, più che una vera forza carismatica sembra soltanto la testimonianza dello stato d'animo di un religioso che vive e soffre il travaglio delle contese interne alla Chiesa. Una testimonianza poetica che certamente non va oltre un genere letterario abbastanza diffuso nei secoli bassomedievali. Si sa come di solito non ci sia profezia senza mistica. In Tommasuccio il momento mistico sembrerebbe davvero assente. Egli è soltanto il predicatore che cerca – ma solo nell'ultima fase della sua vita – di indicare ai cristiani quale comportamento tenere nella storia.

Paoluccio Trinci: una vita eremitica nell'osservanza rigorosa della regola di Francesco

Paolo di Vagnozzo Trinci, detto Paoluccio «ob tenellam aetatem et humilem corporis staturam» (L. Wadding, 1932), ridette vita ad una breve precedente esperienza di vita eremitica promossa da Giovanni della Valle, seguìta da Gentile da Spoleto, e conclusasi nel 1355 con la bolla *Sedes Apostolica* di Innocenzo VI. Era il 1368 – dieci anni prima dell'inizio del grande scisma – quando Paoluccio si ritirò nel romitorio di San Bartolomeo di Brogliano nell'appennino umbro-marchigiano, lo stesso dove si era stabilito Giovanni della Valle. Nel 1373 intorno a lui gravitavano già nove romitori, posti in Umbria e nella Valle di Rieti, quasi tutti legati al nome di san Francesco; sarebbero diventati undici dopo appena due anni e ventidue nel 1391 quando egli morì. Paoluccio non ha lasciato scritti. Di lui esistono tre biografie compilate tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, dovute rispettivamente a Giacomo Oddi (1400?-1488), a Bernardino da Fossa (Giovanni Amici, 1421-1503) e a Mariano da Firenze (1477?-1523). L'Oddi nella sua *Franceschina* lo definisce «homo ydiota, semplece et laico». Come ha osservato il Sensi, i tre agiografi sintetizzano il periodo che intercorse tra il 1323, – anno del suo ingresso come frate laico nel convento di San Francesco in Foligno – e il 1368, – anno del ritiro a Brogliano –, «con le parole: penitenza, obbedienza ed osservanza alla lettera della regola» (M. Sensi, 1985). Anche i suoi compagni furono uomini senza particolare cultura, ma erano, come Paoluccio, tutti spinti alla vita eremitica soprattutto dal desiderio di osservare nel modo più rigoroso, *sine glossa*, la regola di Francesco. Il gruppo si mise sotto la dipendenza dei superiori dell'Ordine, preoccupandosi sempre di non compromettere l'unità istituzionale e di evitare qualsiasi forma di

12. Paoluccio Trinci, *incisione da L. Iacobilli, Vita del Beato Paolo detto Paoluccio de' Trinci da Fuligno, Foligno, 1627.*

frattura. Con tale atteggiamento, che fu senza dubbio uno dei punti di forza della loro esperienza, questi *veri fratres Minores* – come furono definiti – andavano, almeno idealmente, ben oltre le posizioni di estrema polemica degli Spirituali, basata in primo luogo sulla difesa ad oltranza della povertà, intesa come la premessa della stessa perfezione e come condizione istituzionalizzabile.

Paoluccio fu senza difficoltà riconosciuto prima commissario provinciale, poi commissario generale di questi Osservanti dispersi negli eremi, che si qualificavano non come una «nuova» comunità, ma come rinnovamento della comunità stessa alla quale erano uniti nel vertice gerarchico. Anche a questo secondo ramo si ricondussero gruppi di bizzoche.

La lezione di Paoluccio è in primo luogo una lezione di vita interiore, che, non a caso, prende avvio mediante un'esperienza eremitica, in qualche modo – se si vuole – veteromonastica. Non è, di fatto, il ripetersi dell'esperienza finale di Angelo Clareno e di Ubertino da Casale che, sotto l'azione della repressione pontificia e clericale, sono costretti l'uno ad entrare fra i Celestini e l'altro a farsi monaco benedettino, a scegliere, cioè, entrambi ordini religiosi diversi da quelli mendicanti? Con Angelo ed Ubertino si esaurisce la

parabola del francescanesimo come forza dinamica nella storia della tradizione cristiana. Del resto fin dai primi anni del XIV secolo, l'Ordine francescano vede acuirsi problemi e tensioni precedenti; ma è un acuirsi che darà al fenomeno una fisionomia diversa, perché il dibattito non investe più soltanto l'Ordine francescano, ma direttamente la Chiesa stessa. La richiesta di un nuovo Ordine ne è la prova più chiara. Ora il movimento, nato da Francesco, è coinvolto – come detto – nel problema della riforma della Chiesa: molti desiderano un'*Ecclesia spiritualis*, una Chiesa non impegnata o coinvolta nella politica e perciò povera, senza necessità di beni. Nella sostanza il desiderio non si avverò e neppure – si è visto – dentro la riforma dell'Ordine stesso. La Chiesa e la sua struttura, pur nella gravissima crisi scismatica, continuarono a porsi come il vertice della testimonianza cristiana, come il punto obbligato di ogni riferimento non solo storico ma anche spirituale. E questo poté accadere perché la Chiesa e la sua struttura persero in parte la loro assoluta sicurezza: il venir meno della sua funzione storica universale costrinse il Papato a forme sempre più autoritarie. In questa situazione la vita mistica diventa visibile solo nel privato, come una condizione straordinaria e segreta, di fronte alla necessità e pubblicità della mediazione ecclesiastica.

È evidente allora come in senso spirituale, e sempre più spirituale, si vivifichino anche le componenti gioachimite e pseudogioachimite, dove l'età finale, in cui si manifesta la più alta esperienza cristiana, è un'età monastica, un tempo di pienezza escatologica, verso cui tutta la storia precedente si muove; un tempo in cui, tuttavia, la distanza e il non coinvolgimento con la storia sono necessarî, in cui il mondo va considerato solo per abbandonarlo. Questo tempo era certamente in sintonia con l'idea dell'Ecclesia *spiritualis* che non si occupa del mondo, che non fa politica, che non accetta anzi rifiuta potere e ricchezza. Il messaggio gioachimita fu inteso – come anche i fraticelli lo intesero – solo come annuncio della fine del tempo, e non come l'invito ad una spiritualità che accomunasse l'unione mistica con Dio e l'assunzione del tema della *renovatio Ecclesiae*, di una Chiesa che «nella storia diventa sempre più se stessa, quello che escatologicamente già è, e lo diventa perché con il passare da un tempo all'altro è sempre più conforme allo Spirito di Dio per la presenza e la consapevolezza dei cristiani» (C. Leonardi, 1987).

Angelina da Montegiove: un'esperienza laicale di vita attiva e di perfezione

Alcuni documenti d'archivio (pochi in verità) ed una biografia, compilata dallo Iacobilli e stampata nel 1627, sono le uniche fonti per ricostruire la vita della beata Angelina da Montegiove. Una base ridottissima, dunque, e storicamente – fatti salvi ovviamente quei pochi documenti – di scarsa affidabilità. Lo Iacobilli – che scrive circa duecento anni dopo la morte della beata –, nonostante dichiari di attingere da «diverse bolle de' sommi pontefici, istrumenti publici, scritture, pitture et altre memorie antiche di Foligno, di Fiorenza, di Corbara, di Marsciano, di Napoli, di Roma et d'altri luoghi e comuni

tradittioni» (*Vita*, p. 7) e da due manoscritti, l'uno «di sor Cecca di Burgaro di Marciano, compagna della beata Angelina et monaca del monastero di Sant'Anna di Foligno, conservato nella Biblioteca Vaticana» e l'altro «di sora Onofria contessa, compagna della medesima beata et una delle fondatrici del monastero di S. Onofrio di Fiorenza, conservato in esso monastero» (*ibid.*) (manoscritti oggi irreperibili), in realtà attinge anche a compilazioni molto tarde come il *Compendium Chronicarum fratrum Minorum* di Mariano da Firenze, le *Croniche* di Marco da Lisbona, il *De origine seraphicae religionis franciscanae* di Francesco Gonzaga, le *Croniche* di Barezzo Barezzi. L'utilizzazione di fonti storicamente attendibili e di prima mano appare dunque nel biografo scarsissima, cosicché la realtà storico-effettuale della vicenda della beata Angelina si presenta del tutto compromessa a vantaggio di una narrazione che finisce per essere costellata di situazioni e di personaggi che sembrano inventati. Stando così le cose, ed anche in assenza di scritti della beata, è molto difficile ricostruire sia la vita sia l'esperienza spirituale della donna. Angelina, ultima di cinque figli, nacque nel 1357 a Montegiove a pochi chilometri a nord di Orvieto, dal conte Giacomo di Binolo – feudatario di quel castello, discendente o comunque imparentato con i conti di Marsciano, di Corbara e di Montemarte – e da Alessandra, quasi certamente una Salimbeni di Siena. Nel 1358 indossa l'abito del terz'Ordine francescano. Parente acquisita di Paoluccio, avendo sua sorella Francesca sposato un Trinci, Angelina fu fondatrice di una Congregazione di Terziarie, delle Terziarie francescane della beata Angelina. La prima casa di questa Congregazione fu il monastero folignate di Sant'Anna, non fondato tuttavia dalla beata, ma – come ha dimostrato Mario Sensi – da Paoluccio poco prima del 1388. La casa era, di fatto, una comunità di religiose (Terziarie francescane) che vivevano nel mondo, senza clausura.

Secondo gli schemi agiografici tradizionali, lo Iacobilli presenta Angelina in atteggiamenti mistici sin dalla più tenera età; riconducibili agli stessi schemi sono anche altri due episodi della vita della beata, narrati dal biografo: la professione a dodici anni del voto di castità e la resistenza, strettamente legata a quel voto, al matrimonio con Giovanni *de Thermis*, conte di Civitella del Tronto, a lei imposto dalla famiglia e accettato, alla fine, come marito in caste nozze.

Difficile dire – come è stato ipotizzato – se questo con Giovanni *de Thermis* sia stato un matrimonio politico-economico, finalizzato cioè alla tutela e al consolidamento degli interessi della contea di Montegiove; anche perché su queste nozze, come pure sullo stesso presunto marito, c'è il silenzio assoluto dei documenti. Questa assenza di prove ha indotto qualcuno a ipotizzare che ci si possa trovare di fronte alla fusione di *Legendae* di due beate omonime e cioè Angelina *comitissa de Corbara* e di una tale Angelina *comitissa de Thermis Aprutii* (Angelina di Tommaso da Teramo d'Abruzzo la chiama lo Iacobilli), confusa a sua volta con un'altra Angelina da Terni, clarissa del monastero di Santa Lucia di Foligno, trasferitasi poi in quello di Monteluce di Perugia, ed inviata, insieme a Margherita da Sulmona e ad altre undici compagne, a Roma per ordine di papa Nicolò V a riformare il monastero dei Santi Cosma e Damiano, dove morì il 24 dicembre 1459. Certa-

13. Angelina da Montegiove, *incisione da L. Iacobilli, Vita della Beata Angelina Corbara, Foligno, 1627.*

mente singolare è questa doppia confusione Angelina da Montegiove-Angelina da Teramo e Angelina da Teramo-Angelina da Terni. Ad una attenta analisi dei dati a disposizione sembra che delle tre Angeline, quella di Teramo non sia mai esistita. Questa figura è infatti quasi certamente l'esito di due sdoppiamenti: da una parte di quello di Angelina da Montegiove, come lascerebbe intendere quel *de Thermis* che, accompagnando il nome di Giovanni, marito della beata, e finendo di conseguenza per essere accostato anche a quello della beata stessa, potrebbe aver dato origine ad una Angelina *de Thermis*, ritenuta poi erroneamente persona diversa da Angelina da Montegiove; dall'altra parte da uno sdoppiamento, parimenti spiegabile, di Angelina da Terni: in questo caso avrebbe avuto un ruolo decisivo l'identificazione del tutto erronea – che ancora oggi viene riproposta – di *Thermis* con Terni ed anche – su un piano più dotto – l'assoluta somiglianza dei nomi latini di Teramo (*Interamnium, ii*) e di Terni (*Interamna, ae*) e l'identità di quelli – sempre latini – degli abitanti delle due città: *Interamnates* sono infatti chiamati sia i Teramani, sia i Ternani. Ulteriore e inconfutabile prova di questo secondo sdoppiamento è la perfetta coincidenza di alcune vicende di Angelina

da Terni con quelle di Angelina da Teramo: entrambe sarebbero state infatti compagne della beata Margherita da Sulmona, entrambe avrebbero vissuto a Roma gli ultimi giorni della propria vita nel monastero dei Santi Cosma e Damiano, dove sarebbero addirittura morte lo stesso giorno, cioè il 24 dicembre 1459. Stando così le cose, e fino a prova contraria, quella fusione delle *Legendae* delle due Angeline, di Montegiove e di Teramo, appare dunque impossibile.

Tornando al matrimonio con Giovanni *de Thermis*, la tradizione lo colloca nel 1383 (da sottolineare che è l'anno in cui inizia la giurisdizione perugina su Montegiove); sempre secondo la tradizione la coppia avrebbe scelto come residenza il luogo natìo di Giovanni, Civitella del Tronto, nel teramano, dove si sarebbe addirittura praticata una forma di governo ispirata a principî evangelici. Dopo due anni, nel 1385, secondo quanto si legge nell'*Origine e progressi del Monastero di Sant'Anna di Foligno et altre memorie notabili appartenenti ad esso et a sue monache* (un breve memoriale contenuto nelle cc. 22-29 di un prezioso manoscritto miscellaneo conservato nell'archivio dello stesso monastero), Giovanni morì. Angelina, rimasta vedova – il *topos* agiografico è chiarissimo –, dopo aver donato quasi tutti i suoi averi ai poveri, si fece terziaria francescana, circondandosi di un folto gruppo di giovani donne, quasi tutte nobili, da lei convinte a perseguire lo stato verginale ritenuto superiore a quello matrimoniale. Il suo esempio e le sue esortazioni suscitarono una forte reazione dei nobili abruzzesi i quali, non riuscendo più ad indurre alle nozze molte figlie e sorelle, vedevano venir meno un validissimo strumento di alleanze politiche e diplomatiche. Angelina fu così denunciata, come sobillatrice in sospetto di stregoneria al re Ladislao, che subito le ordinò di presentarsi a Napoli, per essere processata ed eventualmente condannata al rogo. Angelina giunse davanti al re portando tra le pieghe dell'abito carboni ardenti e fu salva. Nonostante fosse riuscita, grazie alla prova ordalica, a convincere il re della propria innocenza e a scampare così al rogo, e malgrado il miracolo della resurrezione di un fanciullo da lei compiuto – sempre secondo lo Iacobilli – a Napoli, Angelina fu poco dopo scacciata dal regno. Partita dall'Abruzzo con alcune sue compagne, volle recarsi ad Assisi per visitare la tomba di san Francesco; andata quindi «in pellegrinaggio al Perdono di Santa Maria degli Angeli d'Assisi, in compagnia di sei altre vergini sue parenti» (*Origine*, c. 22) ebbe l'ispirazione divina di fondare monasteri femminili di Terziarie francescane.

Questi, dunque, i fatti ricavati dalla narrazione agiografica dello Iacobilli; si può in essi cogliere qualche lacerto di verità storica? e se sì, è possibile proporre delle date? È possibile sapere, in particolare, quando Angelina arrivò in Umbria? Già altri hanno tentato di percorrere, sia pure con circospezione, questa via, limitandosi solo ad ipotizzare, per quei fatti, motivazioni diverse rispetto a quelle fornite dal biografo. Così, ad esempio, circa la cacciata di Angelina dal regno di Napoli, attribuita alla sua predicazione a favore dello stato di verginità è detto: «Angelina era una vedova, e non poteva ereditare la contea. Inoltre c'è da chiedersi dalla parte di chi si fosse schierato suo marito nel corso delle lotte che, negli anni 1381-1385, contrapposero Carlo III di

Durazzo e Luigi I d'Angiò per il dominio del regno di Napoli. Morì egli nel suo letto oppure in battaglia?» (Mariano d'Alatri, 1984). Non sarebbe quindi casuale che l'allontanamento di Angelina si collochi proprio in questo periodo. Chiarimenti sulla cronologia, come pure altre e diverse spiegazioni, si impongono anche a proposito dell'arrivo della beata in Umbria e del suo successivo trasferimento a Foligno, ricondotto dallo Iacobilli – come si è visto – al diretto intervento di Dio che le avrebbe indicato di fondare lì il monastero di Sant'Anna. Un aiuto per il primo aspetto, sembra venire dal processo cui Ladislao avrebbe sottoposto Angelina. Il re di Napoli salì al trono bambino e restò sotto la reggenza della madre fino al 1393, allorché fu dichiarato maggiorenne. È allora chiaro che bisogna spostare l'anno del processo dopo tale data. Diventerebbe così attendibile lo Iacobilli quando afferma che Angelina compì il pellegrinaggio ad Assisi il 31 luglio 1395. Gli atti notarili superstiti attestano che la beata abitò il convento di Sant'Anna almeno dal 1399 al 1435, anno della sua morte «e, almeno fino al 1406, suor Angelina condivise la responsabilità del governo di quel monastero insieme a suor Cecca di Burgaro, sua cugina, quindi presiedette ininterrottamente la congregazione con il titolo di badessa prima, di ministra poi» (M. Sensi, 1980). È molto probabile che la frequente ma inesatta affermazione secondo cui Angelina avrebbe fondato varie comunità di Terziarie francescane nacque dal fatto che i più hanno confuso il titolo di ministra generale della Congregazione cui appartennero quelle comunità – titolo che la beata ebbe realmente – con quello appunto di fondatrice dei singoli monasteri.

Ma per tornare alla data di arrivo a Foligno della beata, forte e non del tutto infondata è la suggestione di collegare questo trasferimento di Angelina, come pure quello, nella stessa città, della sorella maggiore Francesca, alle vicende di Montegiove. Si è detto come il ramo comitale di Montegiove si fosse estinto nel 1394 con la morte dei fratelli di Angelina, Nicolò e Mariano. Nulla di più facile che le due sorelle abbiano deciso di lasciare il castello e sistemarsi a Foligno, l'una per andare sposa a Trinci di Rinalduccio di Berardo, fratello del signore di Foligno, e l'altra per entrare nel monastero di Sant'Anna. Sarebbero proprio l'età matura delle due donne – la quarantina superata da Francesca e lì lì per essere raggiunta dalla sorella – e la scelta dello stato penitenziale da parte di Angelina «che lascia intravedere il dramma di una donna abbandonata da tutti e costretta a fuggire da una casa che non è più sua» (M. Sensi, 1984), ad indurre ad individuare nelle vicende familiari e politiche di Montegiove uno dei motivi, se non l'unico, del trasferimento di Francesca e Angelina a Foligno. Se queste riflessioni sono in qualche modo fondate, allora significa che Angelina, lasciato l'Abruzzo, tornò per qualche tempo a Montegiove, ma si potrebbe anche pensare, rifiutando come inattendibili le notizie relative al matrimonio e alle vicende successive nel regno di Napoli – processo compreso –, che Angelina non si sia mai mossa da Montegiove.

È certo che l'inizio della dimora folignate viene a costituire una linea di divisione nell'esistenza di Angelina. Questa netta separazione in due parti della sua vita dipende dal fatto che è la stessa narrazione iacobilliana ad essere articolata, come la maggior parte delle leggende agiografiche, in due grandi

momenti: prima e dopo la scelta religiosa. Nel primo il biografo, in assenza di fonti documentarie, e quindi di elementi vincolanti, descrive gli eventi in maniera assolutamente circostanziata, ampia e libera, quasi sempre inventando particolari e situazioni. Nel secondo, le informazioni su Angelina sono scarse, generiche e frammentarie; «ma la cosa più notevole è un'altra. Nessuno dei fatti miracolosi narrati avviene nell'ambiente folignate; essi si collocano a Montegiove, a Civitella, a Napoli, ad Assisi. Sono quindi episodi remoti nel tempo (appartengono tutti alla vita di Angelina giovane e non ancora religiosa) e nello spazio (lontano da Foligno)» (Mariano d'Alatri, 1984). In sostanza lo Iacobilli inventa laddove non è possibile controllare, mentre si astiene dall'enfatizzare dove con i documenti ed anche con la memoria si poteva e si può verificare.

Con l'arrivo a Foligno, comincia dunque la seconda parte della vita di Angelina, quella legata alla fondazione di comunità di Terziarie. È senza dubbio significativo che Angelina non abbia scelto la strada di una vita propriamente religiosa, ma piuttosto quella di una forma che potesse salvare il suo stato laicale. Ella preferì una posizione che le avesse permesso di conciliare quel suo stato con quello ecclesiastico-religioso, una posizione che sembrerebbe tradire una volontà di vivere nel mondo, senza essere del mondo, professando il Vangelo in forma comunitaria. Né è dunque casuale il fatto che la prima comunità di Terziarie ad ottenere l'approvazione ufficiale – forse «vivae vocis oraculo» da Urbano VI, tra il 1385 e il 1388, e ufficialmente il 14 gennaio 1403 con la bolla *Provenit ex vestre devotionis affectu* da Bonifacio IX – fosse proprio il monastero di Sant'Anna di Foligno dove Angelina entrò e da cui si sarebbe originata la Congregazione delle Terziarie francescane. Una volta approvata quella di Sant'Anna, altre comunità di Terziarie, alcune delle quali preesistenti ad Angelina, che giuridicamente si trovavano in uno stato legalmente non legittimato, decisero infatti di associarsi e di congregarsi con la fondazione folignate. Nel 1403 la Congregazione poteva dirsi istituita e nel 1430 era già costituita da sei comunità.

La Congregazione promossa da Angelina fu – considerati i tempi, i mezzi e soprattutto la sua condizione di donna – un fenomeno di assoluta rilevanza: non solo e non tanto per essere di fatto una delle più significative manifestazioni dell'inquietudine religiosa femminile tra Trecento e Quattrocento, quanto perché riuscì a coinvolgere da L'Aquila fino a Piacenza – andando quindi ben oltre i ristretti confini dell'Umbria – realtà politiche e culturali diverse e complesse. Un'impresa – forse immaginata non soltanto per le donne, ma anche per gli uomini – che tradiva il desiderio mai espresso direttamente, ma evidentissimo, di fare di tutte le comunità di Terziarie un solo Ordine per tutta l'Italia e che seppe attrarre su di sé protezioni politiche ed ecclesiastiche, agevolata pure dal fatto che allo stesso potere ecclesiastico premeva risolvere il problema di tante comunità esistenti un po' dovunque, senza una condizione giuridicamente riconosciuta. L'influenza nella società del movimento femminile francescano nato da e con l'Osservanza non è valutabile solo in rapporto a questa non esclusività o esclusività di vocazioni; c'è un altro fenomeno che dimostra quanto quell'influenza fosse rilevante: è il fatto che il mo-

vimento finì per essere visto come uno degli strumenti più efficaci per la realizzazione del legame tra il desiderio della salvezza e la possibilità di appropriarsene o di garantirsela con mezzi materiali (la donazione *pro remedio animae*); i lasciti testamentarî a favore delle Terziarie furono frequentissimi e di non poca consistenza. Questa forza di richiamo, che anche la Congregazione di Angelina esercitò a vari livelli, proprio perché rilevante, sarebbe alla fine emersa come punto di debolezza. Altri interessi avrebbero contaminato quella forza contrapponendosi al desiderio di vivere autenticamente una rinascita francescana; l'iniziativa di Angelina sarebbe così rientrata nella più normale tradizione della conformità ecclesiastica, mostrando tutti i legami che quella stessa tradizione coltivava con il mondo politico, economico e culturale.

Inafferrabile, perché – come già detto – le fonti sono pressoché inesistenti, è la mistica di Angelina. Nulla dunque è possibile dire. Entro la grande incertezza dei termini biografici che è stato possibile, non dico ricostruire, ma almeno valutare criticamente, la vita di Angelina sembra caratterizzarsi per due segni di diversa natura e di diverso significato, condizionanti l'uno la prima parte della sua vita, e l'altro la seconda; il primo riguarda la persona, il suo intimo, il secondo investe la società cristiana: sono l'assoluta difesa della verginità e il tentativo – già ricordato – di riunire in un solo Ordine le varie comunità di Terziarie. La difesa della verginità è certamente una costante nelle narrazioni agiografiche. Alcune sante preferiscono fuggire di casa piuttosto che acconsentire a progetti matrimoniali predisposti dalle proprie famiglie. Nello Iacobilli questo della verginità finisce per essere – a ben riflettere – l'unico motivo su cui si snoda tutta la biografia. Dall'infanzia (ne fa voto appena dodicenne), al matrimonio (è rifiutato con tutte le forze; costretta dal padre che minaccia di lasciarla morire di fame, Angelina alla fine cede, ma Dio, la sera stessa delle nozze le manda un angelo a rassicurarla; sorpresa in conversazione con il messaggero celeste dallo sposo, Angelina è costretta a svelare il segreto; il marito fa voto egli stesso); dalla vedovanza (deplora la miseria dello stato maritale ed esalta quello verginale; il successo di questa "predicazione" le costa la cacciata dal regno di Napoli), all'ingresso tra le Terziarie francescane (accompagnata da vergini, si reca ad Assisi e a Foligno dove, con loro, darà inizio alla fondazione di monasteri di vergini), e alla morte (sul volto di Angelina «con insolita maniera splendido riluceva il candore della combattuta e preservata verginità», e il suo «corpo verginale», nei tre giorni che rimase insepolto, «esalava odore gratissimo e ricreativo»: *Vita*, pp. 82, 86), è una continua esaltazione di questa condizione. Al di là dei luoghi comuni, c'è tuttavia nella biografia di Angelina un aspetto molto interessante che riporta alla memoria un altro esempio – molto noto – di nozze bianche: quello di due santi provenzali, marito e moglie, Elzéar de Sabran (morto nel 1323) e Dauphine de Puimichel (morta nel 1360). Anche in questo caso – naturalmente – l'elemento principale della santità è la verginità.

Il secondo segno – quello che caratterizza la seconda parte della vita di Angelina – è un segno che qualifica in termini storiografici – perché ne mostra il significato storico – l'esperienza della beata. Donna di grande azione,

pure lei in un certo qual modo predicatrice, Angelina si impone come nuova, significativa rappresentante della spiritualità attiva, pratica di stretta memoria francescana. È anche l'emblema della forza e del trionfo dell'esperienza laicale che dopo Francesco dovette essere riconsiderata e valutata non solo come una scelta più o meno rilevante dentro il potere della Chiesa, ma come momento di una Chiesa che è la vita divina che si manifesta nel mondo. Perché i laici, soprattutto – ripeto – dopo Francesco, sono il popolo di Dio, che è il popolo di coloro che vivono la vita trinitaria. La santità viene così ad essere alla portata di tutti. Con l'affermazione che i cristiani, di qualunque condizione e di entrambi i sessi, possono pervenire alla pienezza di Dio (perché Dio si dà a tutti solo attraverso la grazia), le donne laiche, religiose e mistiche, del XIII e XIV secolo – che meglio degli uomini rappresentano la vera eredità di Francesco – hanno messo in discussione la tradizionale gerarchia degli stati di perfezione che situava il monaco e il chierico nel punto più alto, relegando i semplici fedeli all'ultimo posto.

Rita da Cascia: la possibilità dell'impossibile

In quel tempo, fra il Trecento e il Quattrocento, un altro esempio di santità femminile si impone nella regione: quello dell'agostiniana Rita da Cascia. Rita non ha avuto un biografo contemporaneo. Nessuno dopo la sua morte si è preoccupato di narrare la sua storia umana e il suo cammino mistico. Né il processo diocesano per la beatificazione e la canonizzazione fu celebrato in tempo utile per ascoltare testimoni che avevano conosciuto personalmente la santa: fu infatti istruito solo nel 1626. Tutto quello che si sa è contenuto in due documenti, se si vuole abbastanza inconsueti, e in una riscostruzione agiografica molto tarda dovuta all'agostiniano Agostino Cavallucci di Foligno, edita a Siena nel 1610; perduta è infatti l'edizione perugina del 1552 del *Codex miraculorum*, costituito da un insieme di pergamene nelle quali i notai, primo fra tutti Domenico di Angelo di Primocaso, a partire dal 1457, avevano registrato i miracoli che avvenivano presso il sepolcro di Rita (ma la perdita non è grave poiché del *Codex* esistono ben tre copie manoscritte, tutte quasi certamente del 1625), come pure irreperibile è la prima vera e propria biografia compilata da Giovanni Giorgio Amici da Cascia intorno al 1515 e stampata nel 1552.

I due documenti "insoliti" sono una iscrizione in cinque terzine posta sulla cassa di noce eseguita da Cecco Barbari e dipinta da Antonio di Norcia, in cui fu collocato nel 1457 il corpo della santa e un brevissimo profilo biografico che lo stesso notaio casciano Domenico di Angelo tracciò all'inizio della sua registrazione dei miracoli di Rita avvenuti nel 1457 (lo stesso anno dell'iscrizione). Questi i due testi:

«O beata con fermeça et con vertu/de,
quando alluminasti in / nella croce
dove pene da/re avisti acute,

lassando la mundana et trista foce, /
per sanar toi inferme et scu/re plage
in quella paxi/on tantu feroce

che meri/to sci grande adtribuisti/
che actì sopre ongne domp/na fo donata
che una de/lle spine de Cristu recepesti./

Non per precçu mundano non / per mercede
ch'ella credexe / aver altro tresoru,
se non / colui che tucta allui se die/de.

Et non te parve ancor esse / ben monda
che XV anni la spina/ patisti
per andar alla vita / più iocunda» 1457/;

«Cum quaedam honestissima soror mulier domina Rita in claustro predictae ecclesiae S. M. Magdalenae de Cassia sic monialiter per quadraginta annos vitam traxisset, cum caritate in Dei servitio vivendo, finaliter fines universae carnis fuit ingressa. Et Deus, in cuius servitio per dictum tempus stetit, volens aliis fidelibus vitam monstrare et quemadmodum ipsa vixit, Deo serviendo ieiuniis et orationibus, ita et alii Christi fideles vitam trahant, sua potentia et meritis predictae beatae Ritae multa miracula et prodigia mirabiliter operatus fuit. Et maxime die 25 mensis maii 1457...».

Quali sono i dati storici e agiografici significativi che questi due documenti forniscono? Dal primo si evince che Rita «ricevette una delle spine di Cristo e che quindici anni la patì»: si deduce cioè che la santa fu stimmatizzata. Dal secondo che Rita visse quarant'anni nel monastero di Santa Maria Maddalena. Due elementi cronologici molto importanti che, collegati ad altre informazioni che gli atti del processo forniscono, permettono di stabilire e di fissare con un certo fondamento la cronologia della seconda parte della vita di Rita, quella cioè trascorsa in monastero. È dunque certo che la santa fu monaca per quarant'anni, che per quindici portò le stimmate; che il 10 aprile 1446 era ancora in vita, essendo presente con le altre consorelle ad un contratto di affitto (il relativo atto notarile citato nel processo è molto importante perché riporta il suo patronimico: Rita è infatti detta di Antonio Lotti). La data di morte è stata spesso fissata al 1447, talvolta al 1457; ma in quest'ultimo caso in modo errato perché il 1457 è semplicemente l'anno dell'apposizione dell'epitaffio sulla cassa, ovvero quello della traslazione del corpo di Rita dalla cassa grezza e umile, dove era stato collocato subito dopo la morte, alla cassa "solenne" finemente istoriata; ed è proprio in questo stesso anno che, tra l'altro, i notai cominciarono a registrare – come è già stato ricordato – i miracoli che avvenivano per intercessione della santa. Se Rita è dunque morta nel 1447 è possibile determinare con precisione questa cronologia: 1407 ingresso nel monastero, 1432 stimmatizzazione, 1457 prima traslazione del corpo. Nel buio più assoluto è invece immersa la prima parte della sua vita. Tutto quello che di questo periodo è stato via via costantemente narrato è soltanto frutto di una

tradizione, in cui sono le componenti e i condizionamenti agiografici ad avere un ruolo di primo piano. Questo, in sintesi, il racconto della vita di Rita prima della monacazione, secondo la tradizione. La santa sarebbe nata a Roccaporena, una frazione di Cascia, nel 1381, da genitori molto anziani, Antonio e Amata. Andò sposa forse intorno al 1395 ad un uomo di nome Paolo di Ferdinando Mancini, dal quale ebbe due figli. In poco tempo le mancarono i genitori, il marito – rimasto ucciso in un agguato – e i figli gemelli che il Signore, ascoltando le preghiere della madre, volle far morire innocenti, prima che la vendetta contro l'assassino del padre ne potesse compromettere la salvezza dell'anima. Sciolto ogni vincolo con il mondo, chiese ripetutamente di poter entrare nel monastero delle agostiniane di Santa Maria Maddalena, ingresso che le veniva vietato perché la regola escludeva le vedove; vi fu accolta solo grazie all'intervento miracoloso dei suoi santi protettori, Giovanni Battista, Agostino e Nicola da Tolentino, che nottetempo l'avrebbero introdotta nel convento. Una serie di avvenimenti, questi, che, seguendo anche il corso naturale e i tempi delle cose umane, starebbero un po' stretti nei ventisei anni che intercorrono dal 1381 al 1407, anno dell'inizio della sua vita claustrale. A prescindere dal loro grado di storicità, questi fatti mostrano una perfetta coincidenza con episodi che caratterizzano la vita di altre sante e beate anche umbre, episodi che tuttavia finiscono per coagularsi in un unico e ricorrente *topos* agiografico: con la perdita del marito (come per Angelina da Montegiove), perché ucciso (come per Margherita da Cortona), e con quella, quasi contemporanea, dei genitori e dei figli (come per Angela da Foligno), si chiude, infatti, un ciclo della loro vita e si apre quello segnato dalla scelta religiosa.

Rita sarebbe vissuta nel monastero alternando la preghiera e la contemplazione a visite ad ammalati e lebbrosi; come pure avrebbe di frequente tentato di pacificare le avverse fazioni che si combattevano nella sua città. Ma il fatto significativo è che Rita, ad un certo momento della sua vita, sperimenta su di sé, sul suo corpo, il tema teologico della passione di Cristo, partecipando direttamente alle sofferenze provocate dalla corona di spine. La santa portò – come si è detto – questa piaga in fronte per quindici anni, una piaga profonda, purulenta e maleodorante che la costrinse alla segregazione fino alla morte. Solo una volta, in occasione di un pellegrinaggio a Roma, Rita avrebbe chiesto ed ottenuto dal Signore che la sua piaga ripugnante sparisse – ma non il dolore che le procurava – per poter andare in mezzo alla gente.

La meditazione e l'imitazione della passione sono dunque i due momenti fondamentali dell'itinerario mistico di Rita. L'amore per il Dio crocifisso, il suo desiderio di andare dentro il Cristo e di soffrire le stesse tribolazioni del Cristo, finiscono per trasformarla in altro Cristo, come anche le stimmate dimostrano. Questa trasformazione è il vertice della sua esperienza e la croce il suo grande ideale.

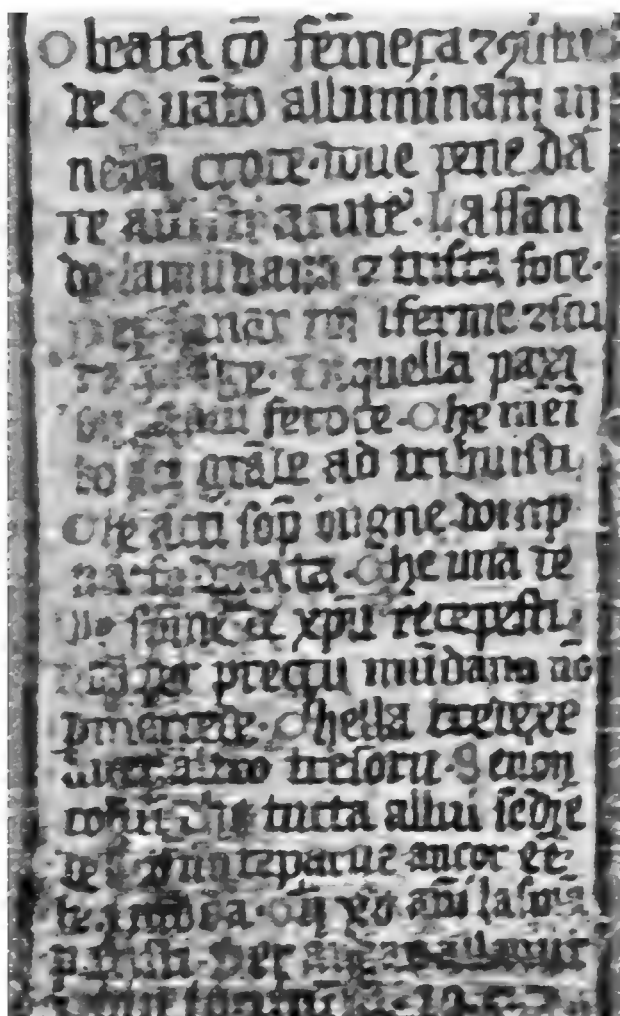
Ma la fortuna di Rita santa e del suo culto non si può dire legata al fatto che ella visse così intensamente il tema della passione e morte di Cristo, anche perché da Francesco d'Assisi in poi le mistiche umbre, monache e laiche, sono tutte particolarmente vincolate all'immagine della croce su cui accentrano le loro esperienze.

14. *Antonio di Norcia,* Immagine di Rita da Cascia *dipinta sulla cosiddetta cassa solenne (1457), Cascia, Monastero di Santa Rita.*

Quella fortuna dipende invece per buona parte dai caratteri decisamente popolari della sua santità. Gli episodi prodigiosi di cui fu costellata – secondo la tradizione – la vita di Rita sono esaltati nell'ambito di una esistenza umana che appare del tutto normale, i cui momenti dolorosi (riconducibili soprattutto alla morte) – al di là della loro funzione agiografica –, sono quelli che possono colpire ogni altra donna, ogni altra famiglia. I miracoli, poi, coinvolgono quasi sempre elementi del mondo contadino: le api bianche della nascita, che coprono il viso di Rita nella culla e che entrano ed escono dalla sua bocca, e le api nere della morte, che alla sua scomparsa si rinchiudono nel muro del monastero dove ancora oggi vivono; lo sterpo di vite che, innaffiato per obbedienza per un intero anno, alla fine germoglia; la rosa bianca fiorita in inverno tra la neve nell'orto della vecchia casa di Roccaporena. Coloro che a quel mondo appartengono non possono non entrare in confidenza con la santa e riconoscersi in lei; sono proprio quelle api, quello ster-

po di vite, quella rosa che rendono Rita non solo una di loro, ma anche una delle sante più popolari della pietà cristiana.

La grande popolarità e la grande venerazione hanno così annullato la mancanza di un agiografo, anzi si sono a lui sostituite. Nella infinità di miracoli che la devozione le attribuisce, Rita, tra tante possibilità, è acclamata "la santa degli impossibili".

Alla fine di questo lungo *excursus* sulle figure più rappresentative ed emblematiche della spiritualità, della mistica e della santità in Umbria tra la fine del V e il XIV secolo, una breve riflessione conclusiva mi sembra opportuna. È innegabile, innanzitutto, che nei secoli alto e basso-medievali siano vissute

15. *Antonio di Norcia,* Iscrizione in cinque terzine *posta sulla cosiddetta cassa solenne (1457), Cascia Monastero di Rita.*

ed abbiano operato nella regione straordinarie figure di perfezione cristiana, nel senso che alle loro esperienze si può attribuire un significato universale nella storia della Chiesa che travalica i ristretti confini geografici; come pure è evidente, in secondo luogo, che queste figure, a partire dal XIII secolo, non sono legate al monachesimo, neppure a quello riformato, ma agli Ordini mendicanti. Che siano tuttavia vicine all'Ordine di Francesco o a quello di Domenico o alla diramazione della tradizione agostiniana, queste stesse figure, soprattutto le femminili, si collocano pienamente nel solco della novità e dell'eredità di Francesco d'Assisi. Il modello di santità che Francesco ha reso possibile implica una discesa del divino «nell'umano che viene vissuta come terribilmente dolorosa, come una crocifissione appunto, un assumere l'umanità stessa del verbo divino, un assumere la mortalità di Dio. La contemplazione in senso stretto restringe così il suo spazio, tende anzi a sparire; è piuttosto l'imitazione dell'amato che prende tutto il campo. Si imita Dio nella sua umanità: lo si imita nella sua morte salvifica, fino all'olocausto e al masochismo. Ma lo si imita perché si è ormai al suo stesso livello» (C. Leonardi, 1988).

Il santo è sì, ancora, come nell'alto medioevo, la guida del mondo, ma è anche e sempre più il testimone di Dio nella storia, l'impronta divina, la sua vera immagine. La mistica di Francesco – come tutta la sua vicenda storica – segna l'avvio di una sorta di rivoluzione nella storia della Chiesa. Una nuova dimensione che, partita dall'Umbria – da questa terra non solo oleograficamente "mistica e santa"–, riuscì a infondere, nonostante fosse stata ben presto ricondotta dal potere ecclesiastico dentro l'istituzione, linfa vitale al messaggio cristiano, in conformità alla parola evangelica.

Nota bibliografica

Considerate l'ampiezza del tema trattato e la ricchezza della relativa bibliografia, si è ritenuto opportuno dare qui conto solamente delle fonti (nelle edizioni migliori) e degli studi più importanti, ordinati in base alle figure esaminate che costituiscono i varî capitoli del saggio. Si fa presente che nel testo è stato indicato, in fondo ad ogni citazione, insieme al nome dell'autore, anche l'anno di edizione del contributo; questo accorgimento, essendo ripetuto nella presente nota, permette di dare gli esatti riferimenti bibliografici degli studi a cui si è attinto direttamente.

Studi di carattere generale

L. Iacobilli, *Vite de' santi e beati dell'Umbria*, voll. I-III, Foligno, 1647-1662; M.L. Fiumi, *Le mistiche umbre*, Firenze, 1928; L. Salvatorelli, *Spiritualità umbra*, in Aa.vv., *L'Umbria nella storia, nella letteratura, nell'arte*, Bologna, 1954, pp. 1-25 (=L. Salvatorelli, 1954); C. Leonardi, *Modelli di santità*, in *Concilium*, XV (1979), pp. 1540-53 (=C. Leonardi, 1979); A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981; *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*. Atti del convegno internazionale di studio (Città di Castello, 27-29 ottobre 1982), a c. di R. Rusconi, Perugia-Scandicci, 1984; *Sante e beate umbre tra il XIII e il XIV secolo. Chiara d'Assisi. Agnese d'Assisi. Margherita da Cortona. Angela da Foligno. Chiara da Montefalco. Margherita da Città di Castello*. Mostra iconografica, Foligno, 1986; C. Leonardi, *Sante donne in Umbria tra secolo XIII e XIV*, ibid., pp. 49-60; E. Menestò, *Beate e sante dell'Umbria tra Duecento e Trecento: una ricognizione degli scritti e delle fonti agiografiche*, ibid., pp. 61-87; *Scrittrici mistiche italiane*, a c. di C. Leonardi e G. Pozzi, Genova, 1988; C. Leonardi, *La santità delle donne*, ibid., pp. 43-77 (=C. Leonardi, 1988); E.Menestò-R.Rusconi, *Umbria sacra e civile*, Torino, 1989; M. Sensi, *Agiografia umbra tra medioevo ed età moderna, in Santità ed agiografia*. Atti dell'VIII Congresso di Terni [12-15 dicembre 1988], a c. di G.D. Gordini, Genova, 1991, pp. 175-98.

Benedetto da Norcia e la spiritualità monastica

La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri, a c. di S. Pricoco, Milano, 1995; *La Règle de saint Bénoît*. Vol. VI: Commentaire (parties VII-IX) par A. de Vogüé, Paris, 1971, (=A. de Vogüé, 1971); Grégoire le Grand, *Dialogues*, vol. II, ed. A. de Vogüé, transl. P. Antin, Paris, 1979.

L. Salvatorelli, *San Benedetto e l'Italia del suo tempo*, Bari, 1929; E. Franceschini, *La polemica sull'originalità della Regola di s. Benedetto*, in *Aevum*, XXIII (1949), pp. 52-72; I. Schuster, *Storia di san Benedetto e dei suoi tempi*, Viboldone, 1953[3]; A. de Vogüé, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Bénoît*, Paris, 1961; G. Turbessi, *La Regola di san Benedetto nel contesto delle antiche regole monastiche*, in *Regulae Benedicti Studia*, I (1972), pp. 57-95; J.T. Lienhard, *The Study of the Sources of the "Regula Benedicti": History and Method*, in *The American Benedictine Review*, XXXI (1980), pp. 20-38; G. Bonamente, *L'ambiente socio-culturale di s. Benedetto. Roma allo scadere del V secolo*, in *Benedictina*, XXVIII (1981), pp. 23-45; C. Leonardi, *Storia e spiritualità della «Regola» di s. Benedetto*, in *Dodici secoli dell'abbazia di Rosano, 780-1980*, Firenze, 1981, pp. 155-66; *San Benedetto nel suo tempo*. Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Norcia, Subiaco, Cassino, Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1979), Spoleto, 1982; C. Leonardi, *San Benedetto e la cultura*, ibid., pp. 303-25 (=C. Leonardi, 1982[1]); C. Leonardi, *L'esperienza spirituale nel medioevo*, in *Studi Medievali*, 3a serie, XXIII (1982), pp. 449-59 (=C. Leonardi, 1982[2]); G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medio evo*, Milano, 1983; C. Leonardi, *La spiritualità monastica e san Benedetto*, in *Monastica II*. Discorsi e conferenze tenuti nelle celebrazioni cassinesi per il XV centenario della nascita di san Benedetto (480-1980), Montecassino, 1984, pp. 237-45; A. de Vogüé, *La Regola di s. Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, trad. it., Abbazia di Praglia, 1984; Aa.vv., *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano, 1987.

Francesco d'Assisi
e la mistica del dolore-di-Dio

Fontes Franciscani, a c. di E. Menestò e S. Brufani e di G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, Stanislao da Campagnola. Apparati di G.M. Boccali, Santa Maria degli Angeli, 1995.

G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II: *Dalla caduta dell'Impero romano al sec. XVIII*, Torino, 1974, pp. 429-1079 (=G. Miccoli, 1974); Stanislao da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII e XIV*, Assisi, 1977; C. Gennaro, *Francesco d'Assisi*, Brescia, 1982; F. Cardini, *Francesco di Pietro di Bernardone*, in *Francesco d'Assisi. Storia e arte*, Milano, 1982; pp. 12-7; R. Rusconi, *Frate Francesco*, ibid. pp. 19-26; C. Leonardi, *L'eredità di Francesco d'Assisi*, in *Francesco d'Assisi. Documenti e Archivi. Codici e Biblioteche*, Milano, 1982, pp. 111-5; Aa.vv., *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*, Milano, 1982; R. Manselli, *San Francesco*, Roma, 1982[3]; R. Rusconi, *Francesco d'Assisi un uomo nella storia*, in Aa.vv., *Francesco un "pazzo da slegare"*, Assisi, 1983 (=R. Rusconi, 1983); G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in *Studi Medievali*, 3a serie, XXV (1983), pp. 17-73 (=G. Miccoli, 1983); C. Leonardi, *Intellectuals and Hagiography in the Fourteenth Century*, in P. Boitani; A. Torti (eds.), *Intellectuals and Writers in Fourteenth Century Europe*. The J.A.W. Bennet Memorial Lectures (Perugia, 1984), Tübingen-Cambridge, 1986 (=C. Leonardi, 1986); Z. Zafarana, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti*, in Ead., *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena*. Saggi di storia medievale, con scritti in ricordo di Zelina Zafarana, a c. di O. Capitani, C. Leonardi, E. Menestò, R. Rusconi, Perugia-Scandicci, 1987, pp. 93-110; E. Franceschini, *Nel segno di Francesco*, a c. di F. Casolini e G. Giamba, Santa Maria degli Angeli, 1983; F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Milano, 1989; G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991; C. Leonardi, *Francesco d'Assisi*, in *Il Cristo*. Vol. V: *Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, a c. di C. Leonardi, Milano, 1992 (=C. Leonardi, 1992[1]); *Dalla «sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*. Atti del XVIII convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 18-20 ottobre 1990), Spoleto, 1992; G. Miccoli, *Un'esperienza cristiana tra Vangelo e istituzione*, ibid., pp. 3-40; E. Menestò, *Vite dei santi e processi di canonizzazione come proposta di un modello di santità*, ibid., pp. 173-201; *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1991), Spoleto, 1992; E. Menestò, *Leone e i compagni di Assisi*, ibid., pp. 31-58; *Frate Francesco d'Assisi*. Atti del XXI convegno della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 14-16 ottobre 1993), Spoleto, 1994; C. Dolcini, *Francesco d'Assisi e la storiografia degli ultimi vent'anni: problemi di metodo*, ibid., pp. 3-35; L. Pellegrini, *La prima* Fraternitas *francescana: una rilettura delle fonti*, ibid., pp. 37-70; R. Rusconi, *«Clerici secundum alios clericos»: Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica*, ibid., pp. 71-100; A. Bartoli Langeli, *Gli scritti da Francesco. L'autografia di un* illitteratus, ibid., pp. 101-59; E. Menestò, *Gli scritti di Francesco d'Assisi*, ibid., pp. 161-81; A. Vauchez, *François d'Assise entre littéralisme évangélique et renouveau spirituel*, ibid., pp. 183-98; G.G. Merlo, *Intorno a frate Francesco*. Quattro studi, Milano, 1993; Aa.vv., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, 1997.

Chiara di Assisi
«ancilla Christi, plantula sancti Francisci»

Claire d'Assise, *Écrits*, (cur.) M.-F. Becker, J.-F. Godet, Th. Matura, Paris, 1985 (=Th. Matura, 1985); *Fontes Franciscani* cit., pp. 2263-2508.

A. Blasucci, *Chiara* d'Assisi, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, III, 1962, coll. 1202-8; U. Nicolini, *Chiara d'Assisi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXIV, Roma, 1980, pp. 503-8; Ch. A. Lainati, *Santa Chiara d'Assisi*, Santa Maria degli Angeli, 1980; F. Santi, *Chiara d'Assisi*, in *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 61-2; E. Franceschini, *Nel segno di Francesco* cit., pp. 339-444; R. Rusconi, *Chiara d'Assisi e la negazione del potere*, in Menestò-Rusconi, *Umbria sacra e civile* cit., pp. 65-86; M. Bartoli, *Chiara d'Assisi*, Roma, 1989; A. Rotzetter, *Chiara d'Assisi la prima francescana*, Milano, 1993; *Chiara di Assisi*. Atti del XXI convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1992), Spoleto, 1993; P. Dinzelbacher, *Movimento religoso femminile e santità mistica nello specchio della «Legenda sanctae Clarae»*, ibid., pp. 3-31; A. Marini, *«Ancilla Christi, plantula sancti Francisci». Gli scritti di santa Chiara e la Regola*, ibid., pp. 107-56; M. Bartoli, *«Novitas clariana». Chiara, testimone di Francesco*, ibid., pp. 157-85; G. La Grasta, *La canonizzazione di Chiara*, ibid., pp. 299-324; S. Brufani, *Le «legendae» agiografiche di Chiara d'Assisi del secolo XIII*, ibid., pp. 325-55; O. Capitani, *Chiara per Francesco*, in *Chiara d'Assisi: un messaggio antico (1194) per un'età moderna (1994)*. Studi in occasione delle «Giornate dell'Osservanza» (Bologna, 21-22 maggio 1994), in *Zenit. Quaderni*, Bologna, 1994, pp. 47-52 (=O. Capitani, 1994); M.C. De Matteis, *Francesco per Chiara*, ibid., pp. 53-9; C. Gennaro, *Chiara d'Assisi*, Magnano, 1995 (=C. Gennaro, 1995); E. Paoli, *Introduzione* a Clarae Assisiensis *Opuscula*, in *Fontes Franciscani* cit., pp. 2223-60 (=E. Paoli, 1995); M.P. Alberzoni, *Chiara e il Papato*, Milano, 1995; W. Maleczek, *Chiara d'Assisi. La questione dell'autenticità del «Privilegium pauperatis» e del «Testamento»*, Milano, 1996; M.P. Alberzoni, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* cit., pp. 203-35.

Margherita da Cortona: da «mater peccatorum»
alla santità immersa nella storia

Iunctae Bevignatis *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, ed. F. Iozzelli, Grottaferrata, 1997.

M. Nuti, *Margherita da Cortona. La sua leggenda e la storia*, Roma, 1951; A. Blasucci, *Margherita da Cortona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma, 1967, coll. 759-70; W. Nigg, *Ich habe dich zur Flamme gemacht: Margareta von Cortona*, in Id., *Buch der Büßer. Neuen Lebensbilder*, Olten-Freiburg im Breisgau, 1970, pp. 81-103; E. Mariani, *Prefazione*, in Fra Giunta Bevignati, *Leggenda della vita e dei miracoli di santa Margherita da Cortona*, a c. di E. Mariani, Vicenza, 1978, pp. VII-XXXVIII; F. Cardini, *Agiografia e politica: Margherita da Cortona e le vicende di una città inquieta*, in *Studi Francescani*, LXXVI (1979), pp. 127-36; A. Benvenuti Papi, *«Margarita filia Ierusalem». Santa Margherita da Cortona e il superamento mistico della crociata*, in *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, a cura di F. Cardini, Firenze, 1982, pp. 81-103; E. Menestò, *La mistica di Margherita da Cortona*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*. Atti del XX Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale-Accademia Tudertina (Todi, 14-17 ottobre 1979), Todi, 1983, pp. 181-206; C.

Frugoni, *Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi*, ibid., pp. 137-79; A. Benvenuti Papi, *Marguerite de Cortone*, in *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*: VII. *Une église éclatée 1275-1545*, sous la direction d'A. Vauchez, Paris, 1986, 178-183; L. Leonardi, *Margherita da Cortona (1247-1297)*, in *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 109-10 (=L. Leonardi, 1988); R. Rusconi, *Margherita da Cortona peccatrice redenta e patrona cittadina*, in Menestò-Rusconi, *Umbria sacra e civile* cit., pp. 89-104; M.C. Iacobelli, *Una donna senza volto. Lineamenti antropologico-culturali della santità di Margherita da Cortona*, Roma, 1992; L. Boscherini, *Margherita la santa, da Laviano a Cortona. Il suo tempo, la sua storia*, Cortona, 1995.

Angela da Foligno e l'esperienza mistica del nulla e della tenebra

L. Thier-A.Caluffetti, *Il libro della beata Angela da Foligno* (ed. critica), Grottaferrata, 1985; Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, a c. di G. Pozzi, Milano, 1992.

A. Blasucci, *Il cristocentrismo nella vita spirituale secondo la beata Angela da Foligno*, Roma, 1940; Id., *La beata Angela da Foligno (1248-1309) «magistra theologorum»*, in *Miscellanea Francescana*, XLVIII (1948), pp. 171-90; G. Petrocchi, *Astrattezza e realismo nel "Liber" della beata Angela da Foligno*, in *Lettere italiane*, VIII (1956), pp. 311-8; A. Blasucci, *La teologia del dolore nella beata Angela da Foligno*, in *Miscellanea Francescana*, LIX (1959), pp. 494-507; A. Blasucci, *Angela da Foligno*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Roma, 1961, coll. 1185-90; G. Petrocchi, *Angela da Foligno*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, III, Roma, 1961, pp. 186-7; A. Blasucci, *Itinerario mistico della conoscenza degli scritti della beata Angela da Foligno*, in *Rivista di vita spirituale*, XVI (1962), pp. 152-74; I. Colosio, *La beata Angela da Foligno (1248-1309) mistica per antonomasia*, Firenze, 1965; S. Nessi, *Chiara da Montefalco, Angela da Foligno, Iacopone da Todi*, in *Chiara da Montefalco e il suo tempo*. Atti del quarto convegno di studi storici organizzato dall'Archidiocesi di Spoleto (Spoleto, 28-30 dicembre 1981), a c. di C. Leonardi ed E. Menestò, Perugia-Scandicci, 1985, pp. 3-51; G. Pozzi, *Patire e non potere nel discorso dei santi*, in *Studi Medievali*, 3a serie, XXVI (1985), pp. 1-52; *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*. Atti del convegno di studi per il VII centenario della conversione della beata Angela da Foligno (1285-1985) (Foligno, 11-14 dicembre 1985), Perugia, 1987; E. Menestò, *Angela da Foligno*, in *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 136-8; E. Menestò, *Angela da Foligno: da donna del popolo a maestra dei teologi*, in Menestò-Rusconi, *Umbria sacra e civile* cit., pp. 105-22; C. Leonardi, *Portrait d'une mystique italienne du XIII^e^ siècle: Angèle de Foligno*, in *La femme au moyen âge*, a c. di M. Rouche e I. Heuclin, Maubeuge, 1990, pp. 69-74; L. Sebastiani, *La beata Angela da Foligno*, in *Santità e agiografia*. Atti cit., pp. 199-216; P. Lachance, *Il percorso spirituale di Angela da Foligno*, Milano, 1991; *Angela da Foligno terziaria francescana*. Atti del convegno storico nel VII centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine Secolare Francescano (1291-1991) (Foligno, 17-19 novembre 1991), Spoleto, 1992; C. Leonardi, *Angela da Foligno*, in *Il Cristo* Vol. V cit., pp. 326-9 (=C. Leonardi, 1992); U. Köpf, *Angela da Foligno. Un contributo al movimento femminile francescano del 1330*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel medioevo*, a c. di P. Dinzelbacher – D.R. Bauer (ed. it. a c. di M. Vannini), Cinisello Balsamo, 1993; J. Dalarun, *Angèle de Foligno a-t-elle existé?*, in *«Alla Signorina»*. Mélanges offerts à Noëlle de la Blanchardière, Rome, 1995, pp. 59-97; E. Paoli, *Riscritture agiografiche: il «Memoriale» di Angela da Foligno e la «Devotio moderna»*,

in Id., *Agiografia e strategie politico-religiose: alcuni esempi da Gregorio Magno al Concilio di Trento*, Spoleto, 1997, pp. 175-210.

Chiara da Montefalco
e il mistero della croce

Chiara da Montefalco badessa del monastero di Santa Croce. Le sue testimonianze, i suoi «dicti», a c. di S. Nessi, Montefalco, 1981; *Sacra Rituum Congregatione particulari eminentissimo ac reverendissimo domino Thoma Maria Martinelli relatore, Spoletana canonizationis b. Clarae a Cruce de Monte Falco monialis Ordinis Eremitarum s. Augustini, Positio super miraculis*, Roma, 1881; *Vita sanctae Clarae de Cruce Ordinis Eremitarum s. Augustini*, cur. A. Semenza, Città del Vaticano, 1944; E. Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Perugia-Scandicci, 1984.

M.L. Fiumi, *Chiara da Montefalco*, in Ead., *Le mistiche umbre* cit., pp. 151-88; N. Del Re, *Chiara da Montefalco*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma, 1962, coll. 1217-22; S. Nessi, *S. Chiara da Montefalco e il francescanesimo*, in *Miscellanea Francescana*, LXIX (1969), pp. 369-408; Stanislao da Campagnola, *Gli Spirituali umbri*, in *Chi erano gli Spirituali*. Atti del III convegno della Società internazionale di studi francescani (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi, 1976, pp. 73-105; G. Barone, *Chiara da Montefalco*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXIV, Roma, 1980, pp. 508-12; R. Rusconi, *L'espansione del Francescanesimo femminile nel secolo XIII, in Movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*. Atti del convegno cit., pp. 265-313; *Santa Chiara da Montefalco e il suo tempo*. Atti del quarto convegno cit.; C. Leonardi, *Chiara e Berengario. L'agiografia sulla santa di Montefalco*, ibid., pp. 369-86 (=C. Leonardi, 1985); Id., *Universalità di Chiara da Montefalco. Ipotesi agiografica e programma editoriale*, in Menestò, *Il processo di canonizzazione* cit., pp. XI-XVII (=C. Leonardi, 1984); E. Menestò, *Introduzione*, ibid., pp. XXI-LXIX, CLIV-CLXXXVI; C. Leonardi, *Committenze agiografiche nel Trecento*, in *Patronage and Public in the Trecento*. Proceedings of the St. Lambrecht Symposium (Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July 1984), ed. V. Moleta, Firenze, 1986, pp. 37-57; *La spiritualità di s. Chiara da Montefalco*. Atti del I convegno di studio del Centro di spiritualità agostiniana e clariana (Montefalco, 8-10 agosto 1985), Montefalco 1986; C. Leonardi, *Menzogne agiografiche: il caso di Chiara da Montefalco*, in *Fälschungen in Mittelalter*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica (München, 16-19 settembre 1986). Teil V: *Fingierte Briefe, Frömmingkeit und Fälschung, Realienfälschungen*, Hannover, 1988, pp. 433-39; A. Degl'Innocenti, *Chiara da Montefalco*, in *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 204-5; E. Menestò, *Chiara da Montefalco tra Francesco d'Assisi e Caterina da Siena*, in Menestò-Rusconi, *Umbria sacra e civile* cit., pp. 135-64; G. Barone, *Problemi ancora aperti intorno a Chiara da Montefalco*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel medioevo* cit., pp. 248-57.

Iacopone da Todi: dall'odio del mondo
all'amore e alla follia per Cristo

Iacopone da Todi, *Laudi, trattato e detti*, a c. di F. Ageno, Firenze, 1953 (da cui si cita); Iacopone da Todi, *Laude*, a c. di F. Mancini, Bari, 1974; E. Menestò, *Le prose latine attribuite a Iacopone da Todi*, Bologna, 1979; *Le vite antiche di Iacopone da To-*

di, a c. di E. Menestò, Firenze, 1977.

M. Casella, *Iacopone da Todi*, in *Archivum Romanicum*, IV (1920), pp. 281-339, 429-85; E. d'Ascoli, *Il misticismo nei canti di frate Iacopone da Todi*, Recanati, 1923; N. Sapegno, *Iacopone da Todi*, Torino, 1926 (rist. Napoli 1969); L. Russo, *Iacopone da Todi, mistico-poeta*, in *Leonardo*, II (1926), pp. 233-43 (più volte ristampato); M. Apollonio, *Iacopone da Todi e la poetica delle confraternite religiose nella cultura preumanistica*, Milano, 1946; L. Russo, *Iacopone da Todi, poeta*, in *Belfagor*, VII (1952), pp. 620-31 (pure ristampato); F. Ageno, *Per un commento a Iacopone da Todi*, in *Convivium*, raccolta nuova, XVIII (1950), pp. 73-96; F. Mancini, *Per una nota agiografica su Iacopone da Todi*, in *Convivium*, raccolta nuova, XIX (1951), pp. 550-55; Id., *Due postille iacoponiche*, ibid., XX (1952), pp. 456-60; F. Ageno, *Questioni di autenticità nel laudario iacoponico*, ibid., pp. 555-87; F. Mancini, *I "proverbia moralia" attribuiti al beato Iacopone da Todi, secondo il ms. 195 bis della "Comunale" di Todi*, in *Miscellanea francescana*, LV (1955), pp. 604-15; Id., *Per talune interpretazioni delle laude di Iacopone*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXIV (1955), pp. 126-9; G. Getto, *Il realismo di Iacopone da Todi*, in *Lettere italiane*, VIII (1956), pp. 223-69; *Iacopone e il suo tempo*. Atti del primo convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 13-15 ottobre 1957), Todi, 1959 (cfr. in particolare i contributi di A. Monteverdi, *Iacopone poeta*, pp. 37-53; A. Frugoni, *Iacopone francescano*, pp. 73-102); F. Ageno, *Motivi francescani nelle laudi di Iacopone da Todi*, in *Lettere italiane*, XII (1960), pp. 180-4; F. Mancini, *La prigionia di fra Iacopone e l'empiasto di fra Gentile*, in *La rassegna della letteratura italiana*, LXIV (1960), pp. 47-50; Id., *Prolegomeni all'identificazione di due nuove laude iacoponiche*, in *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria*, LIX (1962), pp. 265-9; Id., *Testimonianze e documenti per un laudario iacoponico del '300*, in *Lettere italiane*, XV (1963), pp. 141-64; F. Ageno, *Sull'invettiva di Iacopone da Todi contro Bonifacio VIII*, in *Lettere italiane*, XVI (1964), pp. 373-414; G. Petrocchi, *La Letteratura religiosa*, in *Storia della letteratura italiana. Le origini e il Duecento*, I, Milano, 1965, pp. 523-74; F. Ageno, *Benedetti Iacopo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VIII, Roma, 1966, pp. 267-76; G. Sabatelli, *Iacopone da Todi*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mistique*, VIII, Paris, 1972, coll. 20-6; S. Nessi, *Contributo per una nuova biografia di Iacopone da Todi con un documento inedito del 1259*, in *Miscellanea Francescana*, LXXVIII (1978), pp. 375-91; E. Menestò, *Le laude drammatiche di Iacopone da Todi: fonti e struttura*, in *Le laudi drammatiche umbre delle origini*. Atti del V Convegno di studio (Viterbo, 22-25 maggio 1980), Viterbo, 1981, pp. 105-40; *Atti del convegno storico iacoponico in occasione del 750° anniversario della nascita di Iacopone da Todi* (Todi, 29-30 novembre 1980), a c. di E. Menestò, Firenze, 1981 (cfr. in particolare i contributi di O. Capitani, *Polemica religiosa e polemica pubblicistica nelle laude di Iacopone da Todi*, pp. 11-32; S. Nessi, *Lo stato attuale della critica iacoponica*, pp. 37-64; V. Moleta, *Il senso del tempo nel Laudario di Iacopone*, pp. 93-128; E. Menestò, *Il «contemptus mundi» in Iacopone da Todi*, pp. 129-53); M. Bigaroni, *Contributi per la biografia e il culto di Iacopone da Todi*, Todi, 1985; L. Leonardi, *Per il problema ecdotico del laudario di Iacopone: il manoscritto di Napoli*, in *Studi di filologia italiana*, XLVI (1988), pp. 13-85; A. Cacciotti, *Amor sacro e amor profano in Iacopone da Todi*, Roma, 1989; P. Canettieri, *Laude di Iacopone da Todi*, in *Letteratura italiana. Le Opere*. I: *Dalle Origini al Cinquecento*, a c. di A. Asor Rosa, Torino, 1992, pp. 121-53; A. Cerbo, *Il sangue e la croce nelle «Laude» di frate Iacopone*, in *Sangue e antropologia nel medioevo*. Atti della VIII settimana del Centro studi «Sanguis Christi» (Roma, 25-30 novembre 1991), a c. di F. Vattioni, vol. II, Roma, 1993, pp. 973-99; G. Pozzi, *Iaco-*

pone poeta?, in Id., *Alternatim*, Milano, 1996, pp. 73-92 (=G. Pozzi, 1996); *Iacopone da Todi, un francescano scomodo, ma attuale*. Atti della XV edizione delle «Giornate dell'Osservanza» (Bologna, 13-14 maggio 1996), a c. di M. Poli, Bologna, 1997 (cfr. in particolare i contributi di E. Menestò, *La biografia di Iacopone: problemi non ancora risolti*, pp. 27-40; E. Pasquini, *L'immaginario di Iacopone e i suoi personaggi*, pp. 41-62; C. Delcorno, *Contrasti iacoponici*, pp. 63-80; M.C. De Matteis, *Bonifacio VIII e Iacopone: prospettive storiografiche recenti*, pp. 81-92; O. Capitani, *Conclusioni*, pp. 109-14); L. Leonardi, *Iacopone poeta francescano: mistica e povertà contro Monte Andrea (e con Dante)*, in *Francescanesimo in volgare (secc. XIII-XIV)*. Atti del XXIV Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1996), Spoleto, 1997, pp. 95-141.

Giovanna da Orvieto
e la mistica del quotidiano

E. Paoli e L.G.G. Ricci, *La «legenda» di Vanna da Orvieto* (ed. crit.), Spoleto, 1996; L. Passarini, *Leggenda della B. Giovanna detta Vanna da Orvieto, scrittura inedita del MCCCC*, Roma, 1879; L. Fumi, *Leggenda della beata Vanna da Orvieto* tradotta in volgare l'anno MCCCC in Venezia da fra Tommaso Caffarini dal testo latino del ven. Scalza, Città di Castello, 1885.

La Bienheureuse Jeanne d'Orvieto, vierge du Tiers-Ordre de Saint-Dominique (1264-1306), in *Année dominicaine*, VII, Lione, 1895, pp. 601-14; M.C. De Ganay, *La beata Giovanna da Orvieto* (1261-1306), in Id., *Le beate domenicane (1200-1400)*. Vol. I, Roma, 1933, pp. 99-110; M.L. Fiumi, *Vanna da Orvieto*, in Ead., *Le mistiche umbre* cit., pp. 95-118; A. Silli, *Giovanna (Vanna) da Orvieto*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, 1965, coll. 556-7; C. Leonardi, *Sante e donne in Umbria tra secolo XIII e XIV*, in *Sante e beate umbre tra il XIII e il XIV secolo* cit., in part. pp. 56 sgg.; F. Santi, *Vanna da Orvieto*, in *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 193-4 (=F. Santi, 1988); E. Menestò, *Giovanna da Orvieto: la santità tra un fuso, un ago e un rocchetto di filo*, in Menestò-Rusconi, *Umbria sacra e civile* cit., pp. 123-34; E. Paoli, *«Pulcerrima vocor ab omnibus et non Vanna»: Vanna da Orvieto dalla storia alla agiografia*, in Paoli-Ricci, *La «Legenda» di Vanna da Orvieto*, cit., pp. 1-75 (=E. Paoli, 1996).

Margherita da Città di Castello: l'orfana cieca
che vede Dio e materializza in sé la sacra Famiglia

M.C. Lungarotti, *Le «legendae» di Margherita da Città di Castello* (ed. crit.). Introduzione di E. Paoli, Spoleto, 1994.

M.C. De Ganay, *La beata Margherita da Città di Castello (1287-1320)*, in Id., *Le beate domenicane* cit., pp. 125-33; E. Giovagnoli, *Vita di beata Margherita da Città di Castello terziaria domenicana*, Città di Castello, 1944; R. Bonniwell, *The Story of Margaret of Metola*, New York, 1952; N. Del Re, *Margherita da Città di Castello*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma, 1966, coll. 756-9; E. Menestò, *La «legenda» di Margherita da Città di Castello*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*. Atti del convegno cit., pp. 219-37; C. Frugoni, *Su un «immaginario» possibile di Margherita da Città di Castello*, ibid., pp. 203-16; E. Menestò, *Margherita da Città di Castello e la memoria santa della famiglia perduta*, in Menestò-

Rusconi, *Umbria sacra e civile* cit., pp. 165-78; U. Valentini, *Beata Margherita de la Metola. Una sfida alla emarginazione*, Città di Castello, 1988; D. Solvi, *Riscritture agiografiche: le due "legendae" latine di Margherita da Città di Castello*, in "*Hagiographica*", II (1995), pp. 257-76.

Simone Fidati: direttore spirituale e predicatore nel desiderio di una vita eremitica

A. Morini, *La regola spirituale di fra Simone da Cascia*, Perugia, 1897 (il testo della *Regola spirituale* è alle pp. 15-24); N. Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia dell'Ordine Romitano di sant'Agostino e i suoi scritti editi ed inediti*, Roma, 1898 (*Epistolae*: pp. 259-88, 292-309, 311-49, 352-92, 395-436, 438-63, 488-99; *Visio allegorica*: pp. 339-42; *Index peccatorum cordis, oris, operis et obmissionis*: pp. 499-504; *Tractatus de divinis preceptis*: pp. 504-11; Frammenti di lettere o di sermoni o di trattati, in latino: pp. 512-4; *Ordine della vita cristiana*: pp. 125-223; *Regola spirituale*: pp. 226-241; *Lettere*: pp. 242-4; 515-9); *Mistici del Duecento e del Trecento*, a cura di A. Levasti, Milano-Roma, 1935 (*Ordine della vita cristiana*: pp. 607-80); M.G. McNeil, *Simone Fidati and his «De gestis Domini Salvatoris»*, Washington, 1950. L'ultima edizione della rielaborazione in volgare del *De gestis Domini Salvatoris* eseguita da Giovanni di Salerno è in N. Mattioli, *Gli evangeli del beato Simone da Cascia esposti in volgare da suo discepolo fra Giovanni da Salerno opera del secolo XIV (testo di lingua)*, Roma, 1902, pp. 1-612; Giovanni di Salerno, *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis de Cassia*, in Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia* cit., pp. 16-26.

A. Barbieri, *Brevi notizie istoriche della vita del beato Simone de Fidati da Cascia*, Firenze, 1835; L. Franceschini, *Simone Fidati scrittore del Trecento*, Roma, 1892; Id., *Intorno al beato Simone da Cascia*, in *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, I (1896), pp. 291-7; I. Maione, *Fra Simone Fidati e Taddeo Gaddi*, in *L'arte*, XVII (1914), pp. 100-19; A.V. Müller, *Una fonte ignota del sistema di Lutero: il beato Fidati da Cascia e la sua teologia*, in *Bilychnis*, XVII (1921), pp. 7-54; N. Paulus, *Simon Fidati von Cascia und sein Verhältnis zu Luther*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, XLIV (1922), pp. 169-76; A.V. Müller, *Il dr Paulus di Monaco, il beato Fidati e Lutero*, in *Bilychnis*, XIX (1922), pp. 247-57; D.A. Perini, *Bibliographia augustiniana: Scriptores Itali*, II, Firenze, 1931, pp. 59-66; A. Morini, *Il primo centenario del decreto di conferma del culto al beato Simone da Cascia*, in *Bollettino storico agostiniano*, IX (1932-33), pp. 131-6; *Mistici del Duecento e del Trecento*, a cura di A. Levasti, Milano-Roma, 1935, pp. 63-4, 1004-5 (=A. Levasti, 1935); V. Fastella, *La vita spirituale del beato Simone da Cascia O.E.S.A.*, Roma, 1937; S. Bellandi, *Il VI centenario della morte del beato Simone da Cascia*, in *Bollettino storico agostiniano*, XXIII (1947), pp. 45-9; G. Ciolini, *Scrittori spirituali agostiniani dei secoli XIX e XV in Italia*, in *S. Augustinus, vitae spiritualis magister*. Settimana internazionale di spiritualità agostiniana (Roma, 22-27 ottobre 1956), Roma, 1959, pp. 339-87, in partic. pp. 346-67 e 385; A. Zumkeller, *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers kritik an Aristoteles*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, LIV (1963), pp. 15-37; M. Salsano, *Fidati Simone da Cascia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma, 1964, coll. 674-5; M.B. Hackett, *Simone Fidati da Cascia and the doctrine of St. Catherine of Siena*, in *Augustiniana*, XVI (1966), pp. 386-414; G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia* cit., in part. pp. 793-875; M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, I: *Il Duecento, il Trecento e il Quattrocento*, Roma, 1978,

pp. 59-95; L. von Auw, *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, Roma, 1979; Angeli Clareni *Opera. I. Epistole*, a cura di L. von Auw, Roma, 1980; P. Bellini, *Blessed Simon Fidati of Cascia*, Villanova (U.S.A.), 1988; Id., *Simon Fidati de Cascia*, in *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique*, XIV, Paris, 1989, coll. 873-6; Menestò, *Fidati Simone (Simone da Cascia)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XLVII, Roma, 1997, pp. 406-10.

Tommasuccio da Foligno: una voce profetica tra viaggi e predicazione

Le profezie del beato Tommasuccio da Foligno del Terz'Ordine di San Francesco, a c. di M. Faloci Pulignani, Foligno, 1887; G. Mazzatinti, *Una profezia attribuita al beato Tommasuccio da Foligno*, in *Miscellanea Francescana*, II (1887), pp. 3-7; M. Faloci Pulignani, La *«Visione» del beato Tommasuccio*, in *Miscellanea Francescana*, VIII (1901), pp. 148-58; Id., *La leggenda del beato Tommasuccio*, in *Miscellanea francescana*, XXXI (1931), pp. 149-51, 244-51; XXXII (1932), pp. 6-17, 53-67.

M. Faloci Pulignani, *Delle profezie del beato Tommasuccio da Foligno terziario francescano del XIV secolo*. Saggio bibliografico, Foligno, 1881; G. Mazzatinti, *Un profeta umbro del secolo XIV (Tommasuccio da Foligno)*, in *Il Propugnatore*, XV (1882), pp. 3-40; E. Filippini, *Per una visione francescana del Trecento*, in *La Bibliofilia*, IX (1907), pp. 201-5; A. Messini, *Profetismo e profezie ritmiche italiane d'ispirazione gioachimita francescana nei secoli XIII, XIV, XV*, in *Miscellanea Francescana*, XXXVII (1937), pp. 39-54; XXXIX (1939), pp. 109-30; N. Sapegno, *Il Trecento*, Milano, 1960[2], pp. 601-2; N. Del Re, *Tommasuccio da Foligno*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma, 1969, coll. 614-6; P. Tuscano, *Prospettive umanistiche nelle «Profezie» di fra Tommasuccio da Foligno (1319-1377)*, in *L'umanesimo umbro*. Atti del IX convegno di studi umbri (Gubbio, 22-23 settembre 1974), Perugia, 1977, pp. 39-66; *Il beato Tommasuccio da Foligno terziario francescano ed i movimenti religiosi popolari umbri nel Trecento*. Atti del ciclo di conferenze alla Biblioteca Iacobilli (Foligno, 13-18 novembre 1978), a c. di R. Pazzelli, Roma, 1979 (cfr., in particolare i contributi di M. Sensi, *Il beato Tommasuccio: biografi, biografie e culto*, pp. 11-48; P. Tuscano, *Un profeta "disarmato" del sec. XIV: Tommasuccio da Foligno*, pp. 131-48; R. Rusconi, *Tommasuccio da Foligno e la vita religiosa italiana nella seconda metà del secolo XIV*, pp. 149-67); M. Sensi, *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana. L'opera di Paoluccio Trinci*, Santa Maria degli Angeli, 1992.

Paoluccio Trinci: una vita eremitica nell'osservanza rigorosa della Regola di Francesco

De frate Pauluccio da Foligno, in *La Franceschina. Testo volgare umbro del secolo XV*, scritto dal p. Giacomo Oddi di Perugia edito per la prima volta nella sua integrità dal p. N. Cavanna, Santa Maria degli Angeli, 1929, pp. 85-9; Bernardini Aquilani *De fratre Paulutio de Fulgineo qui observantiam familiae in ordine inchoavit*, in Bernardini Aquilani *Chronica fratrum Minorum de Observantia*, ex cod. autographo primum ed L. Lemmens, capp. 2-3, Romae, 1902, pp. 6-11; Mariano da Firenze, *Vita del beato padre fra Paulo de Trinci da Fuligno, padre de frati della observantia et revelatore del Ordine di san Francesco*, in M. Faloci Pulignani, *Il beato Paoluccio Trinci da Foligno*, in *Miscellanea francescana*, VI (1896), pp. 103-11; L. Wadding, *Anna-*

les Minorum, VII, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1932[3] (=L. Wadding, 1932).

M. Faloci Pulignani, *Il beato Paoluccio Trinci* cit., pp. 97-128; M. Sensi, *Brogliano e l'opera di fra Paoluccio Trinci*, in *Picenum Seraphicum*, XII (1975), pp. 7-62; Id., *Trinci Paolo da Foligno*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma, 1969, coll. 660-3; A. Calufetti - G. Odoardi, *Paolo Trinci da Foligno*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, Roma, 1980, coll. 1105-10; M. Sensi, *Le Osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, 1985 (=M. Sensi, 1985); [A. Donnini], *Paoluccio Trinci, frate semplice, laico et sanza lictere.* Una memoria nel VI centenario della morte, Santa Maria degli Angeli, 1992.

Angelina da Montegiove: un'esperienza di vita attiva laicale e di perfezione

Biografie antiche della beata Angelina da Montegiove. Documenti per la storia del monastero di S. Anna di Foligno e del terz'Ordine Regolare di san Francesco, a c. di A. Filannino e L. Mattioli, Spoleto, 1996.

M.L. Fiumi, *Angela da Montegiove*, in Ead., *Le mistiche umbre* cit., pp. 1-29; G. Cerafogli, *Angelina dei conti di Marsciano*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Roma, 1961, coll.1231-2; A. Alessandrini, *Angelina da Montegiove*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, III, Roma, 1961, pp. 207-9; F. Rossetti, *La beata Angelina dei conti di Montegiove*, Siena, 1976; M. Sensi, *Il movimento francescano della Penitenza a Foligno*, in *Il movimento francescano della Penitenza nella società medievale.* Atti del 3° convegno di studi francescani (Padova, 25-27 settembre 1979), a c. di Mariano d'Alatri, Roma, 1980, pp. 399-45 (=M. Sensi, 1980); A. Filannino, *La beata Angelina dei conti di Marsciano e le sue fondazioni*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza* (1216-1447). Atti del convegno di studi francescani (Assisi, 30 giugno-2 luglio 1981), a c. di R. Pazzelli e L. Temperini, Roma, 1982, pp. 451-7; G. Andreozzi, *La beata Angelina da Montegiove e la coscienza unitaria nel Terz'Ordine di san Francesco*, Roma, 1984; *La beata Angelina da Montegiove e il movimento del Terz'Ordine regolare francescano femminile.* Atti del convegno di studi francescani (Foligno, 22-24 settembre 1983), a cura di R. Pazzelli e M. Sensi, Roma, 1984, pp. 33-46; P. Peano, *Angioini e Spirituali: un contributo per la storia della beata Angelina da Montegiove*, ibid., pp. 23-31; Mariano d'Alatri, *Leggenda della beata Angelina da Montegiove: genesi di una biografia*, ibid., pp. 33-46 (=Mariano d'Alatri, 1984); M. Sensi, *Documenti per la beata Angelina da Montegiove*, ibid., pp. 47-122 (=M. Sensi, 1984); F. Rossetti, *La beata Angelina dei conti di Montegiove. Linee di una spiritualità*, ibid., pp. 139-46; E. Menestò, *Angelina da Montegiove. Dalle nozze verginali al monastero delle Contesse*, in Menestò-Rusconi, *Umbria sacra e civile* cit., pp. 179-96; Id., *Letteratura sulla beata Angelina*, in *Biografie antiche della beata Angelina* cit., pp. 3-15; *Le Terziarie francescane della beata Angelina: origine e spiritualità.* Atti del convegno di studi (Foligno, 13-15 luglio 1995), a c. di E. Menestò, Spoleto, 1996; E. Menestò, *L'ambiente politico e spirituale in Umbria tra '300 e '400*, ibid., pp. 1-20; L. Andreani, *La famiglia dei conti di Montegiove*, ibid., pp. 33-96; C. Cargnoni, *Le costituzioni antiche della congregazione di Angelina da Montegiove*, ibid., pp. 97-138; C. Leonardi, *Angelina da Montegiove e la gloria della croce*, ibid., pp. 353-60.

Rita da Cascia: la possibilità dell'impossibile

A. Morini, *La cassa funebre di santa Rita da Cascia*, in *Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria*, III (1916), pp. 75-80; M.L. Fiumi, *Rita da Cascia*, in Ead., *Le mistiche umbre* cit., pp. 69-94; A. Morini, *La questione cronologica di santa Rita*, Roma, 1947; N. Del Re, *Rita da Cascia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma, 1968, coll. 212-8; *Documentazione ritiana antica*, a c. di D. Trapp, 4 voll., Cascia, 1968-1970 (vol. I: *Il processo del 1626 e la sua letteratura*. Edizione anastatica con introduzione e indici, 1968; vol. II: D. Trapp, *Il volto veritiero di santa Rita*, 1968; vol. III: Gli statuti stampati a Cascia nel 1545. *La Cascia di santa Rita*, edizione anastatica con introduzione e [altra] letteratura [in] anastatica (L. Vannutelli, M. Franceschini), e [un] saggio di spiritualità, 1968; vol. IV: D. Trapp, *L'archivio notarile di santa Rita. L'ambiente agostiniano*, 1970); R. Sala, *La mistica di Cascia*, Cascia, 1973; A. Trapé, *Santa Rita e il suo messaggio. "Tutta a Lui si diede"*, Roma, 1981; G. Bruni, *Rita la rosa di Roccaporena*, Cascia, 1988[4]; E. Menestò, *Rita da Cascia: «santa degli impossibili» pur senza un agiografo*, in Menestò-Rusconi, *Umbria sacra e civile* cit., pp. 197-208; B. Rano, *Santa Rita. Estudio histórico crítico sobre sus primeras biografías y sobre su vida*, in *Archivo Agustiniano*, LXXIII (1989), pp. 53-135; L. Scaraffia, *La santa degli impossibili*, Torino, 1990; V. Peri, *Rita da Cascia, perla preziosa dell'Umbria*, Gorle, 1992.

Spiritualità e ambiente: un rapporto plurisecolare nel paesaggio umbro

Alberto Melelli – Marcella Arca Petrucci

Patria di santi di grande carisma e di ordini religiosi portatori di grandi innovazioni, l'Umbria ha dato vita a movimenti spirituali e culturali che hanno influenzato tutto il mondo occidentale. Qui il cristianesimo ha formato san Benedetto, san Francesco e santa Chiara, solo punte di un iceberg costituito da una religiosità ben più ampia e profonda. Le città sono «tout pleines de souvenirs classiques et religieux, fières de quelques saint dont elles conservent les restes... Il y a bien peu de sommets, si âpres et si nus, qui n'aient leur ermitage, leur sanctuaire visité des pèlerins...», scriveva nel 1847 A.F. Ozanam (*Poètes franciscains*), pellegrino ad Assisi, anticipando l'immagine dell'Umbria come terra mistica e santa: una vera e propria identificazione della regione che si svilupperà negli anni postunitari, allorché si farà pressante la ricerca di una identità regionale (il compimento dello stereotipo giungerà tuttavia a conclusione solo nel periodo autarchico, quando, promossa nel 1926 dalle celebrazioni del 7° centenario della morte di san Francesco, l'immagine dell'Umbria come terra mistica e santa verrà sostenuta in ogni occasione e diffusa soprattutto attraverso i manuali scolastici di geografia e di cultura popolare).

A tutt'oggi la religiosità costituisce una componente importante dello stereotipo regionale, che fa leva soprattutto sulla rilevanza culturale e paesaggistica degli elementi religiosi. Accanto ai grandi monumenti della cristianità (cattedrali, basiliche, abbazie e santuari) gli elementi del paesaggio che colpiscono l'osservatore sono le numerose chiese rurali, costruzioni talora imponenti per dimensioni e in posizione dominante sui villaggi; simboli dei locali concetti di sacro, esse hanno sempre svolto il ruolo di centri del culto e del raccoglimento quotidiano, esprimendo materialmente la personalità delle comunità. L'antichità di queste chiese, la loro architettura e il patrimonio storico-artistico in esse custodito suscitano la fierezza e persino la vanità degli abitanti, mentre le campane rappresentano la dimensione sonora della loro identità e la memoria acustica della comunità per chi è emigrato.

Rintracciare pertanto gli spazi della santità in questo territorio, nel tempo e dovunque interessato dal misticismo e dalla fede in forme diverse e molteplici, pone problemi di scelta e di discrezionalità, solo superabili in parte con il criterio della portata e pervadenza della figura o del luogo santo. I luo-

ghi della "santità minore" possono essere in effetti degni dello stesso interesse destato da quelli legati ai movimenti di portata internazionale, e ciò per il significato spirituale e culturale rivestito per le comunità locali, nonché per la profondità di segni lasciati sul territorio.

Pertanto se filo conduttore di queste pagine saranno i grandi movimenti, cui si collegano i principali e più numerosi *loca religiosa* della regione, non si tacerà quell'Umbria mistica minore recentemente rivalutata dalla storiografia nel suo significato spirituale e nelle valenze culturali. In ogni caso, che si parli di piccole o grandi espressioni della spiritualità cristiana, l'attenzione sarà incentrata sul rapporto che di volta in volta nelle sue diverse manifestazioni quest'ultima ha instaurato con il territorio umbro; questo consentirà da un lato di cogliere i condizionamenti e le influenze imposte dall'ambiente naturale al comportamento spaziale dei mistici e dei religiosi, dall'altro di comprendere le trasformazioni territoriali imputabili al loro agire.

In effetti, in questa regione la costruzione delle strutture territoriali promossa dalle istanze spirituali della cristianità non può prescindere dai vari fatti geografico-fisici pur nei più o meno ampi margini di libertà di azione lasciati ai comportamenti religiosi. La prevalenza della componente montuosa e collinare e il conseguente valore strategico ed economico delle valli e delle conche intramontane, la ricchezza del manto boschivo e il difforme reticolo dell'idrografia hanno condizionato qui più che altrove l'agire territoriale dell'uomo mosso da intenti spirituali. Peculiari situazioni morfologiche, geopedologiche, idrografiche e vegetazionali sono state generatrici di relazioni, più o meno controllabili intellettualmente e materialmente, secondo un itinerario che sembrava preceduto nel tempo da rapporti deterministici a rapporti sempre più aleatori.

L'acqua, sia di superficie che sotterranea, ha condizionato a lungo l'organizzazione della vita religiosa nello spazio, rendendo meno ubiquitario l'insediamento di eremi, abbazie, santuari, edicole e cappelle. Analogamente, la struttura geomorfologica umbra ha offerto pareti rupestri, selve e grotte naturali inaccessibili, soddisfacendo la ricerca di isolamento perseguita dagli asceti; ma altrettanto può dirsi per i pascoli di altura, le conche intramontane e le valli che, di grande valore agricolo, hanno condizionato la distribuzione dell'eremitaggio e dei movimenti monacali. Le differenze nell'utilizzazione dello spazio agricolo da parte delle comunità monastiche sono poi da mettere in rapporto alla genesi dei suoli. Così i boschi, solitari e intensi, hanno anch'essi costituito un'importante discriminante spaziale, non solo in quanto luoghi di raccoglimento e di preghiera, ma anche perché risorse garanti della sopravvivenza delle comunità religiose.

Le peculiarità geografiche hanno fatto dunque dell'Umbria uno spazio privilegiato per chi era alla ricerca di luoghi adatti alla vita da condurre nella meditazione e nella preghiera. Di fatto, le suggestioni e la posizione di certi luoghi hanno motivato non poche scelte, come quella degli anacoreti siriaci e armeni insediatisi sul monte Solenne, nei pressi di Ferentillo, o sul Monteluco di Spoleto, per creare i primi eremi cristiani in Umbria (secc. V-VI). Analogamente le abbazie – di Sassovivo nel Folignate, di San Pietro in Valle in

Valnerina, di Sant'Eutizio nella valle Castoriana per citarne alcune tra le più note – sono sorte in aree di grande attrattiva e valenza paesaggistica e al tempo stesso ricche di risorse naturali.

Tuttavia, altri fattori localizzativi della spiritualità vanno considerati essendo la geografia dei luoghi santi, o meglio la fondazione di eremi, pievi, monasteri, cappelle e santuari spiegabile anche con altre sollecitazioni.

In alcuni casi siamo di fronte ad esiti di un preciso disegno umano promosso da esigenze particolari: l'evangelizzazione del territorio, l'organizzazione delle diocesi, la soppressione dei culti pagani e il controllo politico dei territori marginali ne rappresentano le espressioni più significative. Forse la pratica religiosa di maggiore rilievo politico ai fini della costruzione del territorio è la cattura dello spazio in una rete di diocesi e di parrocchie. Sia le une che le altre hanno confini propri all'interno dei quali gli abitanti di una o più comunità sono legati ad una particolare chiesa. Ora, se nei primi secoli di diffusione del cristianesimo le diocesi dell'Umbria hanno un'autorità territoriale ridotta e per di più strettamente legata a quella del vescovo di Roma – sicché la loro influenza sui territori circostanti è debole e incapace di sviluppare una funzione organizzatrice autonoma rispetto ai mutamenti politici –, con le invasioni dei sec. V-VI la rete delle diocesi umbre si ridisegna: molte scompaiono, mentre altre si appropriano di nuovi territori ridefinendo la mappa delle primitive gravitazioni e aumentando il potere territoriale delle cattedre vescovili (Perugia e Spoleto sono tra le diocesi che traggono maggiori vantaggi da tale processo. Perugia assorbe la diocesi di Arna, Spoleto quelle di Trevi, Bevagna, Spello e successivamente Norcia). In questo periodo il Cristianesimo è un fenomeno cittadino e la conversione delle popolazioni rurali richiede un preciso progetto di evangelizzazione. Le chiese pubbliche campestri dipendenti da una *pieve* e sorte per iniziativa dei vari vescovi hanno proprio tale scopo. In base allo stesso intento apostolico ed evangelizzatore i monumenti in onore dei primi martiri sorgono sul luogo degli antichi santuari pagani, di cui spesso utilizzano le strutture e i materiali, nel rispetto di una precisa politica religiosa.

Successivamente, dalla metà del Duecento in poi, con la trasformazione del territorio delle *pievi* in una rete a piccole maglie di parrocchie rurali cui i fedeli sono legati da obblighi simbolici, le campagne cominciano ad essere punteggiate da edicole e tabernacoli agli incroci stradali o lungo i confini tra due territori o ai bordi dei campi; lo scopo è di favorire la preghiera e offrire un riparo ai contadini, ai pastori e ai viandanti, ma anche di "cristianizzare la campagna" con segni visibili e ripetuti.

In altri casi, ben lungi dall'apparire quale esito di un progetto, la distribuzione dei luoghi santi si configura piuttosto come fenomeno casuale e spontaneo, in risposta ad eventi improvvisi e miracolosi che esigono un'immediata e tangibile esaltazione dell'eccezionalità del luogo. I santuari cristiani – siano essi di livello locale, regionale, nazionale o internazionale in funzione della fama delle reliquie o dell'immagine ivi conservate – sorgono sul luogo di avvenimenti straordinari, come epifanie e ierofanie, richiamando moltitudini di pellegrini decisi ad intraprendere viaggi spesso lunghissimi e disagevoli. La lo-

ro distribuzione geografica sembra dipendere più da una "improvvisa epifania del sacro" che da un disegno dell'uomo.

Quest'ultimo purtuttavia non è completamente da escludere, specialmente se si considera che l'esaltazione o meno dell'evento prodigioso è spesso in funzione della strategia di apostolato localmente perseguita. Non tutti i luoghi "visitati" dal divino sono infatti diventati santuari dotati di "un dignitoso edificio del culto". Una importante discriminante è stata la volontà di "usare" il luogo per fini evangelizzatori o per vivificare una fede affievolita. Così, accanto a santuari come quello della Madonna della Quercia nel Casciano (consistente in un'immagine miracolosa collocata nel tronco cavo di una enorme quercia morta da tempo) si pongono splendidi santuari: si consideri l'esempio del Duomo di Orvieto, la cui solennità si spiega, oltre che con la necessità di custodire il sacro corporale, macchiato dal sangue uscito dall'ostia durante una funzione eucaristica tenuta a Bolsena, con l'intento papale di stimolare la devozione eucaristica in questa città.

L'affermarsi di forme di vita religiosa da una parte trasforma lo spazio naturale in territorio, dall'altra sovrappone le proprie istanze ad un territorio già costruito e funzionale ad una preesistente logica. Questo graduale processo, che si afferma per azioni e conquiste successive, prende il via con l'assegnazione di toponimi e più specificamente agionimi o nomi comuni tratti in ogni caso dalla sfera religiosa. In tal modo punti dello spazio diventano luoghi, non importa se trattasi di un monte, una valle, una foresta, una fonte. Accanto si ridenominano luoghi già antropizzati (villaggi, strade, ecc.), i quali acquistano così nuovo significato, identità e riconoscibilità.

Nelle aree rurali la successiva costruzione del territorio avviene mediante processi di aggregazione demica e insediativa. Durante l'alto medioevo, in un clima di generale autonomia della campagna dalla città la presenza di una chiesa, o più semplicemente di una cella o di un eremo, costituisce un fattore trainante per l'insediamento e per la popolazione locale. Ancora più incisiva e complessa è l'azione territoriale degli insediamenti monastici benedettini, luoghi di aggregazione delle forze economiche, sociali e spirituali delle campagne e centri di gestione economica di grandi proprietà, nonché punti nodali di relazioni politiche e religiose di ampia portata. Non sembra inutile ricordare l'azione svolta dalle già citate abbazie (San Pietro in Valle, Sant'Eutizio e Sassovivo), nonché da quelle di Fonte Avellana e di San Sepolcro, ai confini dell'Umbria.

Nelle aree urbane si producono processi di sostituzione, trasformazione e accrescimento del preesistente tessuto edilizio, politico, economico e sociale. In concomitanza con l'insediamento dentro le mura dei conventi francescani e degli altri ordini mendicanti, le città medievali mutano aspetto. La localizzazione suburbana amplia l'abitato cittadino, occupando spazi spesso smisurati rispetto alle sue originarie dimensioni. Contestualmente la loro presenza va a rafforzare il potere politico della cattedra vescovile, mentre si associa tutta una serie di strutture (Monti di Pietà, confraternite, ospedali) il cui significato sociale ed economico in ambito urbano è ormai ampiamente riconosciuto.

Che dire poi del potere territoriale dei santuari umbri? Questi luoghi di particolare devozione, capaci di mobilitare masse di pellegrini e posti a volte lungo le strade di transito e di commerci oltreché associati a fiere e a tutta una serie di attività ricettive, hanno ridefinito spesso la rete delle gravitazioni demiche e ridesignato le polarità economiche dei territori interessati.

I luoghi dell'ascetismo eremitico e la trasformazione delle campagne

Se il cristianesimo al momento del suo innesto sulla civiltà classica e mediterranea si configura come fenomeno cittadino, al punto che la carta delle diocesi ricalca quasi perfettamente quella delle antiche *civitates*, l'istituzione eremitica dell'alto Medioevo evita generalmente le agglomerazioni urbane e si ritaglia il suo angolo nelle campagne, sui monti, lungo le valli e nei boschi. Per l'Umbria a dire il vero manca una documentazione dettagliata sui modi di diffusione del primo messaggio cristiano, ma sembra che già a partire dal IV secolo alcune civitates fossero sedi vescovili. Di certo nel VI secolo le diocesi cittadine erano una ventina e costituivano un'importante garanzia per la sopravvivenza e la continuità della vita civile.

Fattore scatenante della fuga dalle città sono le invasioni gotiche e longobarde che danno forza alle *curtes* campestri e popolano le valli di eremi solitari, oppure di laure eremitiche. Nel VI secolo gli eventi della guerra gotica, intrapresa dai Bizantini per riconquistare i territori sottratti, mettono a dura prova le popolazioni umbre (basti ricordare la distruzione di Spoleto, la conquista di Assisi e l'assedio di Perugia da parte di Totila re dei Goti, responsabile della morte del vescovo e martire perugino Ercolano). Nel 571 la formazione del potente Ducato longobardo di Spoleto, oltre che smembrare la *regio* romana dell'Umbria, porta a nuove distruzioni e sconvolgimenti delle città. Le condizioni di queste ultime dovevano essere simili a quelle di Roma, descritta nel 593 da san Gregorio Magno: una città spopolata, dove regnano violenza, disperazione e tristezza e dove non rimangono che rocche demolite e case saccheggiate.

Mentre il mondo classico fondato sulle città rovina, le condizioni della vita agricola e religiosa si ricreano nelle valli montane intorno ai centri di vita mistica promossi dai primi anacoreti. I *Dialoghi* di san Gregorio Magno, redatti nel 593, e i *Leggendari* del XII e XIII secolo, avvalorati dalla ricerca archeologica, forniscono agli storici le informazioni sul movimento eremitico di origine siriana e sulle condizioni di vita di questi asceti.

Nella ricerca di luoghi austeri e solitari, i più idonei a condurre la quotidiana lotta spirituale contro le passioni terrene, gli eremiti si muovono in uno spazio non isotropo. Emergenze dell'ambiente naturale e particolari disegni dell'uomo, come l'evangelizzazione delle campagne e la soppressione di preesistenti culti pagani, si coniugano guidando le scelte localizzative dei primi anacoreti. Una delle limitazioni all'isotropia è data dal *genius loci*, ossia da quella "dimensione nascosta del paesaggio" che giunge direttamente al cuo-

re e alla mente di chi l'osserva. È indubbio che alcuni luoghi siano, meglio di altri, in grado di suscitare particolare fascino e suggestione. Certi scorci del paesaggio umbro, creati dai giochi di luce nel verde dei boschi, dai riflessi di un corso d'acqua o dalle balze calcaree biancheggianti al sole, ritagliano spazi di elezione per la ricerca di Dio; sono aree dove sembra più facile conseguire la calma interiore e avviare la riflessione. Il legame tra paesaggio e spiritualità trova concordi molti storici, che richiamano l'attenzione sulle opportunità spirituali offerte dai boschi appenninici alle istanze del primo monachesimo di origine orientale e pongono l'accento sulla perfetta congruenza delle prime regole cenobitiche (quelle di san Pacomio e san Basilio) con la solitudine garantita dalle grotte montane, mettendo in luce la attrazione paesistica dei luoghi prescelti dagli eremiti.

Un'altra limitazione all'isotropia è costituita dall'acqua, fattore di grande peso nella scelta localizzativa degli eremi. Il più delle volte si tratta di acqua sorgiva, sgorgante dagli spessi strati calcarei appenninici, come quella che fuoriesce presso gli eremi della Valle Castoriana (la sua valorizzazione iniziale si attribuisce agli eremiti Spes, Eutizio e Fiorenzo). Vuoi perché la laura poteva contare, per l'approvvigionamento idrico, sulla copiosa sorgente che sgorga tuttora dalla pietra *sponga*, vuoi per la facilità di scavo di questa roccia, vuoi perché i culti pagani localmente radicati richiedevano un'iniziativa cristiana, intorno alla metà del V secolo Spes fondava quella congregazione, costituita di eremi individuali. Talvolta si trattava di grotte naturali, talvolta di celle in muratura disperse in una zona che doveva essere alquanto ampia (all'abate occorrevano ben quindici giorni per visitare tutti gli anfratti). San Gregorio Magno, testimone diretto di quell'epoca, nei *Dialoghi* parla di eremiti «prioribus Gothorum temporibus» sparsi in «Nursinae partis provinciae» e di numerosissimi «monasteriis circumquaque conscructis», organizzati secondo la regola Basiliana, dei quali sarebbe stato primo abate lo stesso Spes. Con Eutizio, successore di Spes, i cenobi si trasformano in un'unica comunità monastica. Eutizio, che inizialmente conduce vita ascetica insieme al compagno Fiorenzo in un eremo di pietra sponga dell'alta valle, chiamato al compito di abate costruisce la nuova chiesa abbaziale e avvia la comunità ad un prospero futuro. Già prima del Mille l'abbazia di Sant'Eutizio costituirà, infatti, il polo di organizzazione economica della zona.

La presenza della pietra *sponga* rappresenta dunque, anch'essa, un altro fattore di localizzazione degli eremi. Questo calcare, caratteristico per la fossilizzazione di muschi ed erbe in depositi di calcite, può essere facilmente lavorato e scavato per ricavarne nicchie e ripari, oppure per ottenerne conci da utilizzare nella eventuale costruzione di oratori, muri di sostegno e pareti di chiusura delle grotte. È da tenere in conto che la scarsa perizia tecnica caratterizzante le costruzioni barbariche di questo periodo rende difficile l'uso di calcari più compatti e duri come la corniola, usata come materiale da costruzione solo a partire dal Mille.

L'importanza della pietra *sponga* è evidente, oltre che nell'eremo dei Santi Eutizio e Fiorenzo, anche in quello di Santa Maria della Stella lungo la valle del Tissino.

Gli eremi ricavati nella pietra *sponga* mostrano ancora i segni dello scalpello e le impronte più o meno squadrate lasciate dai blocchi asportati. Anche in Valcasana, una delle valli più selvagge del bacino nerino, i contrafforti calcarei dei monti Civitella ed Eremita, denominati Muraglie per il loro aspetto di bastioni fortificati, costituiscono un indubbio fattore di localizzazione eremitica. Là dove le pareti riducono la propria altitudine e formano un tetto di pietra sponga, si annida l'eremo di Sant'Antonio, la cui dedicazione lascia supporre una presenza antica, forse riconducibile allo stesso monachesimo di origine siriana.

Anche il bosco umbro rappresenta un indiscutibile richiamo, vuoi per il suo antico valore di tempio, vuoi per la suggestione creata dall'ambiente vegetale, infine perché costituente una versatile risorsa economica. Nella cultura classica il *lucus*, ovvero il bosco dove la buia compattezza dei tronchi arborei simili a colonne di un tempio è alterata dall'improvvisa comparsa di radure luminose, è sacro a Diana, dea del chiarore improvviso. Con gli anacoreti, la sacralità del bosco è accolta nella cultura cristiana, anche se ciò spesso comporta il superamento di grandi difficoltà, simbolicamente rappresentate nelle leggende agiografiche da draghi e serpenti, puntualmente sconfitti dai santi cristiani. Monteluco di Spoleto esemplifica egregiamente la persistenza del valore religioso del bosco nel passaggio dalla cultura classica a quella cristiana.

Reso inviolabile in epoca pagana dalla *lex luci spoletina*, pervenuta sino a noi sotto forma di iscrizione, il bosco di Monteluco diventa sede, a partire dal V secolo, di uno dei più vasti movimenti eremitici del tempo, che ne perpetua la funzione religiosa almeno fino agli inizi del Novecento. Il lecceto, ricco peraltro anche di altre specie arboree come la roverella, l'acero, l'orniello e il carpino nero che ne fanno un complesso multiforme di risorse, è punteggiato di numerosi eremi che si affacciano sulla Valle, accomunati dal medesimo culto per san Giuliano. L'anacoreta Isacco, giunto *ex Syriae partibus* sul Monteluco, dimora dapprima in un *humile habitaculum*, poi nel *monasterium* intitolato a san Giuliano e costruito secondo il modello di importazione orientale che raggruppa le laure intorno ad un cenobio principale.

Esigenze di evangelizzazione della montagna e di soppressione di antichi culti si coniugano con particolari caratteri dell'ambiente naturale nell'orientare anche la localizzazione della Romita di Cesi, un romitorio benedettino edificato nell'VIII secolo sui monti Martani tra Cesi e Portaria, a picco sulla valle del Naia. Sorto in memoria dei santi Procolo e Volusiano vescovi di *Interamna* (Terni) e *Carsulae* che dimorano in una grotta del luogo, l'eremo si innesta nell'area cultuale romana dedicata a *Mithra* e a *Nemesi*, in una zona di antiche tradizioni spirituali. La sua localizzazione rispondeva probabilmente anche ad istanze evangelizzatrici se, a secoli di distanza, un anonimo seicentesco nota che l'oratorio è ancora «per commodità di pastori e altri perpetui habitatori di boschi, perché possino essi esercitar qualche atto di religione, almeno le feste» *(Risposta al libro intitolato Memorie Historiche delle Terre di Cesi, raccolte da Mons. Cantelori)* e dato che sorge sulla via transumante detta *delle pecore* che dalla Flaminia in prossimità di *Carsulae* conduce a Portaria e a Spoleto.

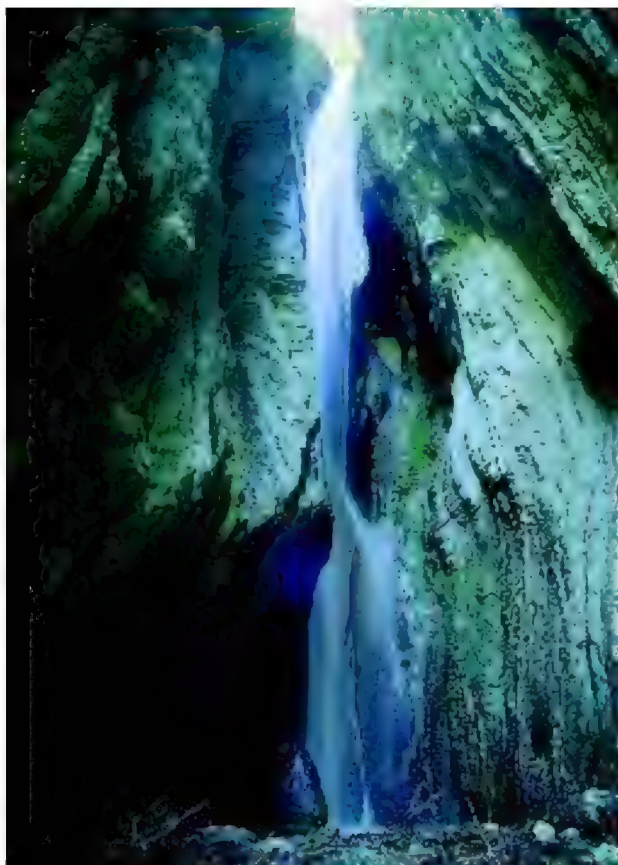
Il valore strategico-militare e politico dell'altopiano di Colfiorito richiama alla mente altri fattori di localizzazione eremitica, direttamente connessi con la funzione di corridoio della viabilità transappenninica svolta da questa zona, sia nell'antichità che nel medioevo. Sui valichi principali e in vicinanza dei corsi d'acqua o delle fonti, edicole, cappelle ed eremi cristiani sostituiscono i templi e i luoghi di culto pagani sorti lungo la via Plestina, la strada che da *Forum Flaminii* sale a Plestia (città umbra, poi romana) e raggiunge l'Adriatico a Senigallia passando per Camerino. Sull'altopiano la Plestina si congiunge con la via della Spina, proveniente da Spoleto, definendo un importante incrocio di itinerari transumanti che dalla montagna umbra scendono per raccordarsi con la Flaminia. Tra gli eremi di questa montagna quello di Sant'Angelo in Gruttis, i cui primi documenti risalgono al 1063, è un esempio di fondazione laica generata dal controllo delle vie transumanti.

Precise esigenze di presidio dei confini e di pacificazione spiegano per buona parte il sito degli eremi di Colfiorito posti a confine tra comunità montane in conflitto. Non a caso tali eremi evolvono ben presto in santuari di frontiera con funzione di convegno religioso, sociale ed economico delle popolazioni confinanti. Tra essi appare degno di nota l'eremo di Santa Maria Giacobbe nella valle del Menotre, la cui fondazione, probabilmente anteriore al XIII secolo, poggia sul racconto mitico della vita di Maria de Iacoba, rifugiatasi in una grotta del Sasso di Pale per fare penitenza. Tra l'altro il luogo pare vantare già una tradizione cultuale stando al toponimo *Pale*, antica divinità italica della pastorizia festeggiata in aprile durante le *Palilie*, festa di purificazione del mondo pastorale.

L'affermarsi di eremi nelle campagne trasforma lo spazio in territorio, come si è anticipato, prima di tutto con l'assegnazione di toponimi. Parecchi nomi di luogo della Valnerina sono agionimi o nomi di origine eremitica, come il toponimo *fosso delle Scentelle*, prossimo alla chiesa della Madonna delle Scentelle, la cui denominazione perpetua il ricordo di *centum cellae*. Comune nella montagna di Sant'Anatolia di Narco, come in Valcasana (in prossimità di Gavelli) nella dizione *fosso delle Centelle*, questo toponimo è presente anche sui Sibillini (monte Rotondo) dove si incontra anche *Romitoria delle Centelle* (Cimamonte) riferito ad un piccolo oratorio campestre dedicato alla Madonna. Presumibilmente anche i toponimi: *Grotti*, cioè *criptae Narci*, sui monti di Santa Anatolia di Narco, e *Gruttis* (Sant'Angelo in *Gruttis*, sui monti di Foligno) derivano analogamente dalla tradizione eremitica di queste montagne. Sono poi da associare al movimento eremitico toponimi come *La Rumita* (Valtopina), *La Romita* (montagna di Cesi), *Romitorio* (dei Santi, a Colfiorito), *Eremo* (delle Carceri, di monte Corona, di Sant'Antonio, di Santa Maria della Stella, di Santa Maria Giacobbe). Altrettanto frequenti sono gli oronimi, gli idronimi e i toponimi riferiti a centri, casali, vie e chiese derivanti dai nomi dei santi fondatori di eremi (Sant'Eutizio) oppure da quelli dei santi cui gli eremi sono intitolati (Sant'Antonio, San Giuliano, San Michele, Santa Maria, San Pietro, Sant'Angelo). In epoca longobarda i toponimi appenninici derivanti da dediche a san Michele Arcangelo, oggetto di particolare venerazione in questo periodo, sono partico-

16. *Cascia, Madonna della Quercia. Sul versante orientale del Monte Meraviglia è venerata una immagine mariana collocata nel tronco cavo di una quercia ultrasecolare, morta da tempo.*

larmente frequenti (Sant'Angelo di Prefoglio a Pievetorina, Sant'Angelo in Gruttis a Foligno).

Il successivo processo di costruzione del territorio avviene per aggregazione di sedi e di popolazione. Intorno agli eremi si raccolgono edifici con funzioni religiose e strutture agricole elementari dotate dei servizi comuni essenziali (il forno, il pozzo), cui si aggiungono in alcuni casi elementi difensivi (torri e palizzate). In progresso di tempo sorgono vere e proprie ville con scopi di produzione agricola, pastorale e di sfruttamento dei boschi. Nella valle del Nera, in quella Castoriana e sul Monteluco intorno alle laure dei liberi anacoreti, giunti da Antiochia di Cesarea in Siria, fervono lavori di dissodamento dei boschi, bonifiche delle paludi vallive, canalizzazioni delle acque e irrigazioni dei prati e degli orti. Secondo le fonti agiografiche al siriano Mauro e a suo figlio Felice, che vissero in grotte *iuxta fluvium Naricum*, ai piedi dell'attuale Castello di San Felice in Valnerina, si deve la bonifica di questo tratto di fondovalle, ricordata nel bassorilievo del XII secolo apposto sulla fac-

17. *Valnerina, Poggio di Croce, cascata di Lu Cugnuntu. Nella ricerca di luoghi idonei all'insediamento di eremi ed abbazie, la presenza di acqua sorgiva ha costituito un fattore di localizzazione di grande peso.*

ciata della chiesa omonima (qui uno scenario rupestre fa da sfondo al miracolo del drago, simbolo del Nera). In questa metafora, propria dell'immaginario popolare, emerge tutta la straordinarietà della bonifica condotta dai monaci, in un'epoca ancora governata da forze della natura imponenti, che solo l'intervento del divino per intercessione dei santi può controllare. Il problema dell'impaludamento del fondovalle doveva peraltro riguardare quasi tutta la Valnerina, se toponimi come Colle del Lago, Castel di Lago, Casali del Lago, che conservano a tutt'oggi la memoria delle zone paludose, sono diffusi per un buon tratto del corso fluviale.

Contemporaneamente si attua un lento processo di conventualizzazione. La prima evoluzione dell'eremo singolo è costituita da una serie di romitori gravitanti intorno ad un oratorio, ossia una laura di anacoreti spiritualmente diretta da un santo fondatore. L'isolamento dell'eremita spesso è rotto dall'accorrere di discepoli desiderosi di condividere con il maestro la vita solitaria e di apprenderne gli insegnamenti. Il passo successivo dalla laura al ce-

nobio vero e proprio è generalmente breve. In Valnerina, la formazione dell'abbazia di Sant'Eutizio avviene per evoluzione progressiva della laura eremitica della valle Castoriana. Anche se dalla morte di sant'Eutizio (sec. VI) al X secolo non si hanno notizie, si presume che la vita monastica rimase ininterrotta, come lascia credere la donazione di terre e di un oratorio fatta alla comunità da Ageltruda, vedova del duca di Spoleto (nel 907).

Un processo analogo si rileva anche per San Pietro in Valle, presso Ferentillo. Anche le cinque comunità eremitiche di Serra Santa, sovrastante Gualdo Tadino, fondate in epoca altomedievale nell'area montana sacra a Giove, si riuniscono dapprima in una sorta di federazione; poi, alla fine del XV secolo, si trasformano in un convento dei frati minori osservanti.

Tuttavia, se è vero che con il passare del tempo e con l'affermarsi di nuove forme di vita religiosa molti eremi altomedievali si trasformano in cenobi benedettini, è anche certo che l'evoluzione degli eremi non dà luogo ovunque a forme conventuali vere e proprie. La comunità di Monteluco adotta la regola benedettina, ma la vita conventuale non prenderà mai il sopravvento sulla solitudine dell'eremo. Sotto la guida del vescovo di Spoleto gli eremiti si costituiranno in una congregazione che sopravviverà fino al 1795, anno della sua soppressione.

L'eremo dunque non scompare. Anzi, anche quando il movimento eremitico ormai ha esaurito gran parte della propria forza, il paesaggio naturale dell'Umbria e considerazioni di tipo politico ed evangelico continuano ad ispirare modi di vita ascetica. I boschi, gli anfratti rocciosi e le valli montane isolate continuano a costituire un mezzo per facilitare la riflessione, affinare i sentimenti e stabilire un colloquio con il trascendente, conservando nel tempo il carattere di aree di popolamento religioso.

Lo stesso san Francesco, instancabile evangelizzatore e propagatore della fede presso la gente, si rifugia negli eremi montani al fine di instaurare un contatto più diretto con Dio e per portare in quelle plaghe il messaggio divino. Emblematico è l'Eremo delle Carceri di Assisi, il cui toponimo deriva appunto dalla sensazione di "carcere" che la solitudine e il silenzio del luogo sollecitano in Francesco, tanto da fargli desiderare che l'acqua del vicino torrente smetta di scorrere. Caratteristiche non dissimili hanno anche altri eremi frequentati da Francesco, tra i quali Montecasale, La Verna, Buonriposo, Sarteano, la Rocchicciola, Monteluco, la Foresta e Sant'Urbano. Quest'ultimo, situato presso Narni e scavato tra alte rocce con profonde fenditure, è forse l'eremo francescano che meglio mantiene inalterate le caratteristiche originarie.

A partire dalla prima metà del XIII secolo le occasioni di vita eremitica sono legate alla nascita della corrente pauperistico-radicale; si tratta di un movimento rigidamente aderente all'idea francescana della povertà, i cui adepti sono alla ricerca di un impegno di reclusione e di penitenza più duro di quello normalmente praticato dai frati minori. Zelanti, Fraticelli *de opinione*, Fraticelli *de paupere vita*, Spirituali e Clareni danno vita a nuove forme di vita eremitica. Inquisiti, condannati, considerati scismatici dalla Chiesa ufficiale, questi dissidenti trovano rifugio e ispirazione in luoghi montani particolarmente isolati. Il complesso di Serra Santa di Gualdo Tadino ospita i france-

18. *Valnerina, Castel di Lago, Madonna dello Scoglio (secc. XV-XVI). La configurazione geomorfologica della Valnerina ha offerto numerose pareti rupestri e anfratti naturali inaccessibili a chi era alla ricerca di luoghi adatti alla vita solitaria e contemplativa.*

scani fin dal XIII secolo. A Poreta di Campello sul Clitunno, nel XIV secolo, gli spirituali danno vita ad una comunità eremitica tuttora esistente. Nel bosco di Brogliano di Colfiorito trova rifugio anche Gentile da Spoleto, perseguitato dalle autorità pontificie per aver dato vita ad un movimento spirituale incentrato su una comunità eremitica della Valle Spoletina. Sul Monteluco la continuità della vita eremitica attraverso i secoli è assicurata prima da un movimento penitenziale femminile spoletino (VI secolo), poi da eremiti francescani (metà del XIV secolo), infine da una congregazione di eremi riconosciuta dalla Chiesa (metà del XVI secolo) e sopravvissuta fino al XIX secolo. Nella piccola valle di Roccaporena (Cascia) sono ancora visibili i resti della "romita", l'insediamento fondato dal dissidente Angelo Clareno nel 1308.

Nel XIII e nel XIV secolo la tradizione ascetica si manifesta anche nella forma della reclusione volontaria, per cui l'Umbria è disseminata di *fratres et sorores de penitentia*: reclusi, generalmente laici, che scelgono una dura vita di sacrificio e di dedizione. All'Ordine della Penitenza è collegabile la presenza di figure femminili minori, come Margherita da Cortona, Angela da Foligno, Chiara da Montefalco e Margherita da Città di Castello: quattro esempi di donne che trovano nel movimento religioso autonomia loro negata da una società che le esclude dall'eredità patrimoniale e dalle associazioni professionali. Nel corso del XIV secolo il movimento penitenziale delle recluse e dei reclusi vie-

ne assumendo veste istituzionale nella forma delle confraternite disciplinate, diffuse in tutti i centri urbani umbri e più o meno legate agli ordini religiosi.

Una particolare forma evolutiva dell'eremita è costituita dall'eremita-custode, responsabile della custodia di un santuario abbandonato dalla comunità di religiosi che lo aveva in cura. Questa figura, comparsa nel medioevo con lo scopo di evitare il completo decadimento degli edifici di culto abbandonati, si diffonde nei secoli successivi e giunge sino ad anni recenti, quando ne comincia il rapido decadimento se non la quasi completa scomparsa.

Il fascino della vita eremitica continua in ogni caso ad esercitarsi anche ai nostri giorni. Non mancano infatti in Umbria esperienze di vita ascetica ispirate ai movimenti passati. Risale ai primi decenni del secolo il recupero degli eremi francescani di Poreta di Campello sul Clitunno, dove la comunità femminile fondata da sorella Maria (morta nel 1961) costituisce un collegamento diretto con i movimenti penitenziali femminili del medioevo (come le Beghine, le Umiliate e le Bizzocche). Un'altra comunità eremitica è nata nel 1972 a Collepino di Spello sul luogo dell'antica abbazia di San Silvestro. Sempre in territorio Spellano i Piccoli fratelli di Gesù hanno fondato venticinque eremi, sparsi sulle falde del Subasio per un raggio di 15 chilometri. C'è poi chi ritiene che l'isolamento sia un fatto cognitivo e propone eremi cittadini ispirati alla filosofia di Charles de Foucauld, eremita del Sahara morto nel 1916.

I luoghi del monachesimo benedettino e l'organizzazione delle campagne

Donazioni e privilegi accompagnano e segnano il passaggio da una fase di isolamento in luoghi inaccessibili a una fase in cui predomina la vita associata, ovvero da un periodo contraddistinto da interessi quasi esclusivamente contemplativi ad una fase dominata da organizzazioni monastiche di carattere secolare. In Umbria gli storici parlano di ben trecento fondazioni di monasteri benedettini derivanti da precedenti eremi, anche se la storia del monachesimo in Umbria è la storia di una continua tensione tra la vita eremitica e quella cenobitica, cioè tra la vita solitaria e quella comunitaria. Ogniqualvolta l'ordine benedettino si allontana dallo spirito originario sorgono riformatori che, guardando alle origini, tentano di riportare il monaco all'austerità dell'eremo. Il monachesimo è in ogni caso fenomeno rurale, sia per la volontà dei monaci di non invadere l'area di competenza della cattedra vescovile, sia per il conflitto che sin dall'alto medioevo caratterizza i rapporti tra clero regolare e monasteri, sia infine per il significato politico assunto da certe fondazioni benedettine nell'VIII secolo. Anche se non mancano fondazioni di monasteri urbani, l'istituzione benedettina si diffonde soprattutto lontano dalle città. Non a caso il termine monaco, derivante da *monos* (in greco: solo), indica colui che si isola dalla società per fini religiosi, intendendo con ciò non una solitudine assoluta, quanto il distacco da quel mondo che ha nella città la sua espressione migliore.

19. *Spoleto, Monteluco, il secolare lecceto, oggetto di culto per le comunità pagane del luogo, è diventato luogo ideale di meditazione anche per il successivo movimento eremitico cristiano.*

Tuttavia, la ricerca di autonomia e di pace non si traduce in predilezione per la segregazione. I monasteri rifuggono per lo più dalle aree non antropizzate e marginali. La figura del monaco evangelizzatore, del dissodatore di lande vergini è fuori posto in Italia. A conferma dell'opinione ormai diffusa nella storiografia attuale secondo la quale il monachesimo evita appunto le città ma anche le plaghe deserte e segregate dal mondo, sta il fatto che il fenomeno monastico si concentra nelle valli dove persistono *vici* e *pagi*, ovvero dove resistono santuari pagani, o esistono laure eremitiche o ancora si rende necessaria un'affermazione politica.

In altri termini, il monachesimo si localizza là dove esiste già una tradizione di civiltà, dove sussistono strutture civili e sociali, dove sopravvivono attività economiche e forme consolidate di organizzazione dello spazio e dove si rendono necessari controllo e appropriazione del territorio. A riguardo

gli storici fanno notare che l'ordine dei Benedettini era stato educato al senso della latinità dal grande maestro, sempre fiducioso nella perenne vitalità delle valli: *valles Benedictus amabat!* Le valli assicurano la continuità tra età classica e medioevo che concerne non solo il persistere dell'occupazione umana, ma anche il perdurare dei caratteri culturali del passato. Sono i luoghi privilegiati degli scambi, i nastri aggreganti gli interessi e le istanze di una moltitudine di contadini e di pastori (gli stessi cui è diretto il verbo di san Benedetto). Sono i luoghi di maggiore valenza strategica. I monasteri benedettini che vi si insediano ne rappresentano lo strumento di evangelizzazione e di controllo da parte del potere imperiale, ma ne costituiscono anche il fulcro vivificatore, il centro spirituale economico e sociale intorno al quale ruota la vita del contado, consentendo la sopravvivenza di una cultura minacciata dalle invasioni barbariche.

In Umbria non è raro l'insediamento di un monastero benedettino là dove esiste un santuario pagano; anzi, è proprio la persistenza del culto pagano a reclamare la missione e l'apostolato benedettino nello stesso luogo. In tal modo il monastero perpetua un obiettivo che era già stato degli eremiti. La fondazione dell'abbazia di Sant'Eutizio assolve alla funzione di cristianizzare un'area sotto l'influenza dei santuari del maligno e dei regni del piacere che le credenze pagane ponevano sui Sibillini. Anche la presenza del supposto cenobio benedettino dell'Eremita di Cesi, sui cui resti san Francesco edificherà una struttura conventuale, assume lo stesso significato di apostolato benedettino nell'area pagana di Carsulae. Né sono rare nella nostra regione fondazioni benedettine a controllo di valli dal significato politico e strategico, specialmente dopo l'VIII secolo, allorquando gli stessi principi longobardi da distruttori si fanno promotori di fondazioni monastiche nell'ambito di una politica tendente a salvaguardare i possedimenti feudali. Le donazioni dei feudatari hanno lo scopo di sottrarre i patrimoni laici al potere centrale. I monasteri, infatti, restituiscono ai loro patroni con concessioni enfiteutiche i beni ricevuti dotati di diritti immunitari. Valga per l'Umbria il già citato esempio di San Pietro in Valle, in Valnerina, fondato dai duchi di Spoleto per rafforzare il proprio potere nell'area del medio Nera. Faroaldo (duca di Spoleto fino al 720) sogna l'apostolo Pietro che lo invita a edificare una chiesa sulla tomba dei santi eremiti Lazzaro e Giovanni. Nel 730 la chiesa abbaziale viene costruita in forma paleocristiana. In realtà l'abbazia rappresenta per il ducato un avamposto utile all'espansione territoriale lungo la Valnerina.

Si possono citare altre fondazioni abbaziali di epoca ottoniana (X secolo) erette in posizioni strategicamente importanti: Santa Maria d'Appennino edificata a controllo di un passo montano tra Marche e Umbria, San Benedetto di Gualdo e San Biagio in Caprile situata lungo la via romana Attidium Nuceria.

La prima, di cui oggi non rimangono che ruderi, è sull'antico diverticolo romano Helvillum-Anconam. Fondata dai signori della Rocca d'Appennino, assume grande importanza politico-religiosa nel territorio umbro-marchigiano, come attestano le numerose chiese da essa dipendenti e ben tre ospedali.

San Benedetto di Gualdo sorge per volere dei conti di Nocera, signori del territorio gualdese, i quali ne accrescono l'importanza con donazioni e privi-

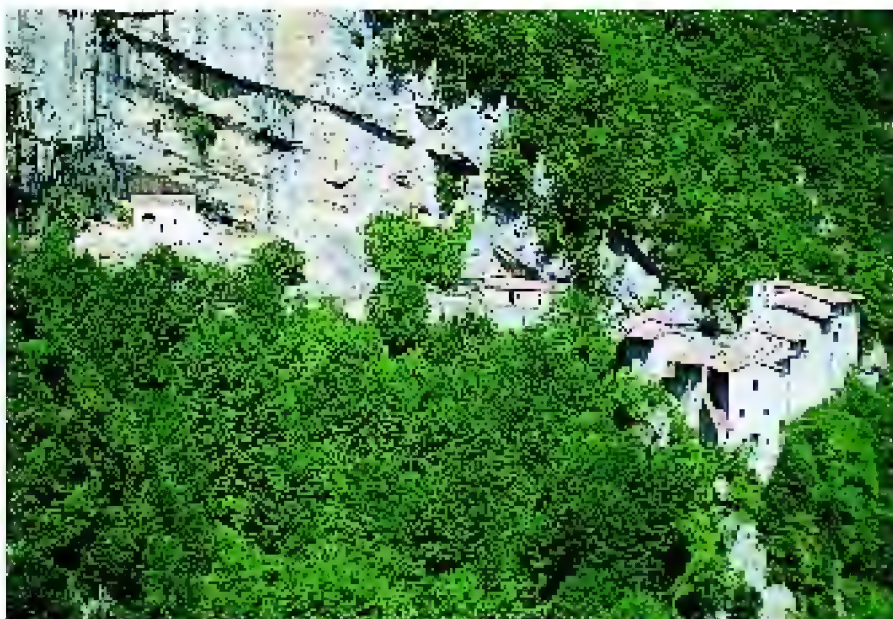
legi ricorrenti. Anche San Biagio in Caprile, fondata dai conti di Nocera e Gualdo dominanti la valle di Salmaregia, possiede diverse proprietà ottenute per donazione ed esercita la propria giurisdizione su vassalli e chiese. Grazie a queste donazioni le suddette abbazie estendono i propri diritti patrimoniali nei comitati di Nocera, Camerino e Castel Petroso permettendo ai rispettivi patroni di controllare l'area appenninica di confine. Motivazioni parimenti politiche sono alla base della localizzazione e dello sviluppo patrimoniale dell'abbazia benedettina di Sassovivo, sorta nel sec. XI dalla federazione di tre "monasteri di famiglia" ubicati sulla montagna di Foligno e divenuta potente grazie al patronato dei conti di Foligno.

Si sa che a fondamento dell'istituzione monastica benedettina si pone la *regula monasteriorum*, sintesi armoniosa tra le virtù cardinali della civiltà classica e quelle teologali della civiltà cristiana. La *regula*, redatta da san Benedetto e dal suo successore Simplicio nel 555, è la guida, il protocollo della vita condotta nelle abbazie. Definita da san Gregorio «discreta nella forma e chiarissima nella sostanza», proclama la necessità di coniugare ordine, disciplina, lavoro, onestà, cultura, benessere e sicurezza.

Di fatto queste abbazie, che tra il X e il XII secolo sono già a capo di grandi proprietà, conquistano all'agricoltura aree impaludate di fondovalle e vaste porzioni di bosco e pascolo di montagna, svolgendo un ruolo territoriale che unifica ampie zone. A ridosso delle loro mura sorgono il mulino, il frantoio, la fornace, il granaio, la cantina e la stalla. Esse assolvono peraltro anche alla funzione di ospitare pellegrini e viandanti, bisognosi, perseguitati e chiunque bussi alla porta del monastero. Da qui la presenza della foresteria (o *cella hospitium*) e dell'infermeria con *l'armarium pigmentariorum*. Né è assente la vita intellettuale che ha nello *scriptorium* e nella biblioteca i suoi luoghi nodali.

In definitiva, il monastero benedettino assume in maniera sempre più autorevole il ruolo di centro organizzatore del territorio rurale offrendo ai potenti contemporanei un efficace strumento di controllo politico e al tempo stesso un valido elemento di mediazione spirituale. In altri termini, la possibilità di organizzare lo spazio economico e militare attraverso le fondazioni monastiche si salda al vantaggio di assicurarsi il favore divino nel definire un'opportunità che i sovrani non possono lasciarsi sfuggire in un periodo di latitanza del governo centrale. Fra X e XI secolo, l'appoggio garantito dai sovrani ai monasteri benedettini trasforma questi ultimi in grossi agglomerati, spesso saldamente collegati tra loro mediante una rete che ne rafforza l'autorità e dalla quale non si può prescindere nel gioco dei poteri locali.

San Pietro in Valle costituisce non solo un punto nodale dell'evoluzione religiosa, ma anche una svolta decisiva nella vita politica, economica e sociale della media valle del Nera. Dal IX al XIV secolo essa è a capo di un ampio patrimonio fondiario comprensivo anche di ville e castelli, che spesso derivano la propria importanza dalla posizione essendo posti a controllo delle strade tra la Sabina e le Marche.

Nel secolo XI anche la valle Castoriana costituisce un feudo di ampie proporzioni (comprendente Acquaro, Collescille, Piedivalle, Casteldigrappa, Presenzano, Campi, Todiano e Collesecco) sottoposto all'abbazia di Sant'Eutizio.

20. *Scheggia e Pascelupo, eremo di Monte Cucco.*

Le popolazioni locali devono essersi raccolte intorno ai monaci assai presto, come attesta la denominazione locale "Valle della *Guaita*". Il toponimo longobardo *guaita* indica infatti le *ville* sorte intorno ad un oratorio monastico con funzioni agricole e di sfruttamento dei boschi e dei pascoli, nonché con funzioni di difesa e di strategia militare. A partire dall'alto medioevo le *ville* di Acquaro, Valle e Collescille, organizzate in *communitates*, si dispongono nella valle della *guaita* intorno all'abbazia, secondo un'organizzazione del territorio incentrata su quest'ultima. All'interno del feudo monastico attività tradizionali agricole, pastorali, manifatturiere e commerciali convivono con mestieri e professioni richiedenti perizia e conoscenze tecniche. La pratica della transumanza crea il nodo commerciale di Piedivalle, luogo di transito dei pastori diretti a Norcia. Qui confluiscono anche le rendite in natura dell'abbazia: cereali, olio, formaggio, pepe e zafferano, ma anche vasellame artigianale e altri manufatti destinati al consumo interno e al commercio con Roma. Il monastero ospita scuole di farmacia, d'arte e di chirurgia, insieme ad una ricca biblioteca. Di generazione in generazione i medici operanti nell'ospedale e nell'infermeria abbaziali si tramandano conoscenze e ferri chirurgici (diventeranno particolarmente famosi nel XVI secolo, sopravvivendo alla potenza della stessa abbazia).

L'espansione del feudo porta l'abbazia ad acquistare oliveti e vigneti in zone redditizie, anche se lontane, saline sulle rive dell'Adriatico e basi commerciali per i "centri d'Africa e d'Oriente". Nel periodo di maggiore splendo-

21. *Cascia, Villa San Silvestro. La Parrocchiale di San Silvestro è sorta sull'imponente* podio *di un tempio romano (III secolo a.C.).*

re (secc. X-XII) l'abbazia ha pertinenze e chiese nei territori di Rieti, Ascoli, Teramo, Spoleto e nella valle dell'Esino. I suoi monaci scendono nel bacino del Tronto, dove occupano i luoghi sacri; nella Vallesina, per donazione imperiale entrano in possesso di una corte con oratorio e di una cella dedicata a san Pietro. Molte chiese in territorio umbro e marchigiano vengono intitolate a sant'Eutizio, quasi a sottolineare che l'espansione non è solo economica ma anche cultuale. Sono più di cento le chiese, gli oratori e le colonie agricole alle dipendenze dell'abbazia, il cui declino inizia però già sul finire del XII secolo.

Anche l'abbazia di Sassovivo gestisce, nel periodo di massimo sviluppo del cenobio (secc. XII-XIV), un notevole patrimonio tra Marche e Umbria messo insieme, come si è detto, grazie alle donazioni dei conti di Foligno e comprendente strutture sia religiose che laiche. Costruita tra 1077 e 1082 dall'eremita Mainardo, l'abbazia trae grande impulso dai privilegi di esenzione e protezione concessi da Innocenzo II nel 1138; essi ne fanno un'istituzione ricca e potente, a garanzia della libertà e del patrimonio della Chiesa di Roma contro il potere episcopale. Nella prima metà del XII secolo le sue pertinenze sono distribuite nei comuni di Foligno, Spoleto, Terni, Camerino, Assisi, Perugia, Orvieto, Todi, Amelia, Orte, Bagnoregio e Roma, ponendo spesso il monastero in conflitto con l'autorità delle diocesi e dei comuni locali.

Se fino al Mille il potere economico delle abbazie cresce in proporzione all'autorità dei patroni e in relazione alle strategie politiche dei feudatari, dei vescovi e dei potentati locali, a partire da questo momento si irradia dalla

22. *Scheggino, Ospedalicchio. Piccolo ospedale medioevale situato lungo l'antico itinerario della transumanza che da Cascia raggiungeva Spoleto.*

Francia (da Cluny in Borgogna) un vento di rinnovamento delle strutture abbaziali; esso tende a riaffermare l'autonomia monastica nei confronti delle ingerenze laiche ed ecclesiastiche ed è volto a riconoscere solo la dipendenza dalla Sede Apostolica. Nell'ambito del rinnovamento cluniacense è di particolare rilievo, per il monachesimo umbro, l'azione di san Romualdo, che tenta di risolvere la crisi spirituale dei monasteri riaffermando la virtù dell'eremo. La sua concezione del cenobio è di momento preparatorio alla solitudine dell'eremo.

La riforma romualdina, che si incentra pertanto sulla subordinazione del monastero all'eremo, riguarda soprattutto Camaldoli e Fonte Avellana, dove agirà san Pier Damiani. Per l'area umbra è d'uopo ricordare il ruolo dell'abbazia di Santa Maria di Sitria, alle falde del monte Nocria, nella stretta valle del fosso Artino (Scheggia). Fondata da san Romualdo nel 1020 sul sito di un eremo costruito qualche anno prima, ospita per sette anni il santo in reclusione volontaria. Sitria è un centro attivo nel fermento riformatore: vi soggiornano infatti san Pier Damiani e san Domenico Loricato. Data in commenda nel 1451, si avvia verso una lenta decadenza finché è ceduta al monastero di Fonte Avellana (1836).

Se i monasteri benedettini umbri sono strutture fondamentali nel territorio rurale, tuttavia, come si è detto, non mancano esempi di insediamenti monastici di pari rilevanza in area urbana. L'esempio più significativo è costituito da San Pietro in Perugia. Fondato probabilmente verso la fine del X secolo sul monte Calvario, in un sito suburbano che indubbiamente lo distingue

dall'universo delle fondazioni benedettine, è accomunato a queste per più di un motivo: per le istanze autonomistiche perseguite nei confronti della cattedra vescovile urbana, per il carattere di potenza economica e politica formatasi con i soliti lasciti e donazioni di origine laica, infine perché, come tutti i grandi enti benedettini, esercita la propria giurisdizione su un grande numero di chiese e pievi oltre che su estese proprietà terriere. La sua azione modellatrice sulla topografia urbana è peraltro evidente, anche soltanto ad un rapido sguardo della pianta medievale di Perugia.

Il basso Medioevo, oltre a rappresentare un periodo di trasformazione degli ordini monastici per il fiorire delle riforme, costituisce anche un'epoca di affermazione della gestione commendatizia e pertanto di lenta disgregazione dei monasteri. Gli abati commendatari (amministratori papali), non più eletti dai monaci ma imposti dalla Curia Romana, sono poco propensi a prendersi cura direttamente della vita del monastero, di cui si limitano a godere i beni fino all'alienazione. Contestualmente la campagna viene perdendo il ruolo economico e culturale finora svolto, e ciò a favore delle città e dei comuni urbani.

I luoghi del movimento francescano e la trasformazione delle città umbre

Il movimento francescano si innesta su quello benedettino senza apparente contrasto, conquistando rapidamente popolazioni urbane e rurali. I vecchi istituti monastici in via di decadenza, vuoi per i conflitti con i comuni in espansione, vuoi per l'affrancamento dei vassalli dipendenti dai cenobi nonché per l'istituzione su ricordata del commendatario, non sono in grado di contrastarne l'ascesa. Dal XIV secolo in poi molti monasteri decadono proprio per l'introduzione del sistema commendatizio: alcuni sono uniti ad altre congregazioni, altri sono oggetto di espulsione dei Benedettini.

Nel preesistente quadro delle abbazie, pievi e parrocchie, costituenti i punti nodali del monachesimo benedettino, si inseriscono nuovi nuclei di vita religiosa ispirati al francescanesimo. Di volta in volta i vari san Pietro (santo caro all'agiografia benedettina) e altre dediche benedettine si trasformano in altrettanti san Francesco, mentre anche i centri monastici spiritualmente impegnati vengono occupati e potenziati dai Francescani. Ciò non esclude, naturalmente, che alcuni monasteri benedettini sopravvivano al declino. È il caso di San Pietro e San Severo a Perugia e di San Pietro in Valle in Valnerina.

Se il quadro del monachesimo benedettino era composto soprattutto da sedi rurali e, meno frequentemente, da insediamenti urbani, la rete dei nuovi ordini è essenzialmente cittadina, favorita dall'incremento della popolazione, dall'affermarsi dei comuni e dalla rinnovata importanza delle città. I monaci si isolavano in una vita di preghiera e di lavoro e nella gestione di ampie proprietà fondiarie; al contrario i *fratres* si confondono tra la gente delle città, impegnandosi in una vita di predicazione, favoriti dall'evoluzione della città

in comune. Non a caso i secoli di maggiore espansione del francescanesimo (XIII e XIV) coincidono con il periodo in cui la civiltà comunale umbra raggiunge la massima espansione.

I tredici maggiori comuni dell'Umbria – di cui undici sedi permanenti di diocesi – sono continuamente percorsi dai conflitti tra le fazioni cittadine (guelfi e ghibellini, *nobiles* e *populares*) e dalle guerre con i comuni avversari, mentre vengono coinvolti nelle lotte tra papato e impero. È insomma un periodo di intensi conflitti, ma anche di crescita demografica, di vitalità economica e di mobilità sociale.

Assisi al tempo di san Francesco è una città piccola, ma ricca e vivace. I suoi mercanti hanno basi commerciali anche al di fuori dell'Italia (al momento della nascita di Francesco, 1182, il padre è lontano ad acquistare "stoffe francesi").

Ne consegue naturalmente una generalizzata apertura delle città umbre verso le innovazioni, ivi comprese quelle che si producono in campo religioso. I *fratres minores* e gli insediamenti femminili ispirati a santa Chiara, espressioni del nuovo movimento francescano, trovano infatti nelle magistrature comunali difesa dei luoghi di culto e aiuti sotto forma di elargizioni di elemosine, sia per un'aumentata sensibilità religiosa che per l'opportunità politica di assicurarsene il consenso. Lo Statuto di Perugia del 1279 elenca i luoghi religiosi da proteggere, testimoniando una diffusa attenzione del comune per queste presenze.

In concomitanza con l'insediamento entro le mura urbane dei nuovi ordini, le città assumono un nuovo aspetto: conventi e chiese, costruiti a ridosso della cinta muraria, caratterizzano la frangia suburbana che sfuma verso la campagna. Ma forse l'espressione più significativa dell'influenza esercitata dal francescanesimo sulla vita e sulla topografia delle città umbre è costituita dalla nascita di istituzioni benefiche (confraternite, ospedali, Monti di Pietà e Monti Frumentari) che si inseriscono nell'abitato urbano segnandone profondamente l'articolazione topografica e funzionale. Senza dubbio le confraternite, che conoscono una grande diffusione specialmente nella seconda metà del XIII secolo, sono frutto dell'influenza che gli ordini mendicanti, soprattutto francescani e domenicani, esercitano sul laicato, orientandone e formandone la cultura e la pratica religiosa. Tuttavia non si può disconoscere che alla base della loro diffusione si collocano, accanto all'attività dei Francescani, gli interessi del patriziato cittadino il quale dall'inserimento attivo nella vita religiosa trae motivo di prestigio e di privilegio politico.

Il fulcro dell'attività caritativa delle confraternite è l'ospedale, che finisce per diventarne il perno economico nel momento in cui assorbe la maggior parte dei lasciti dei privati. Particolarmente numerosi a partire dal Quattrocento, in conseguenza dell'aumento degli emarginati nelle città e nelle campagne, gli ospedali sono distribuiti con una diffusione capillare che assegna a centri grandi e piccoli almeno una struttura assistenziale. Significativa è la loro concentrazione lungo i principali itinerari di devozione della regione, a cominciare dalla via Flaminia. In ambito urbano sono ubicati in prossimità delle porte cittadine, lungo una via importante di transito. Destinati infatti ad ospitare vian-

danti, pellegrini, lavoratori stagionali e poveri locali, mantengono dovunque un'ubicazione funzionale alla loro attività, oltre che alla necessità di controllare chi entra in città.

Il presupposto dottrinario dei Monti di Pietà si ritrova invece nel movimento di reazione all'usura praticata dagli ebrei avviato dai predicatori francescani, principali sostenitori dell'iniziativa, ancorché osteggiata da Domenicani e Agostiniani. La predicazione francescana ha infatti un ruolo fondamentale nella loro costituzione, anche se non si può disconoscere il concreto sostegno dei Comuni che ne consentono la nascita e la sopravvivenza con contributi pressoché costanti. Tali istituzioni, affermatesi originariamente in Umbria e poi diffusesi in Italia e in Europa assumendo forme diversificate, nascono dunque come istituzioni assistenziali sorte dalla *pietas* cristiana (da cui derivano la denominazione), anche se funzionano come istituti di prestito su pegno a basso interesse, i cui compensi vengono reinvestiti per accrescere la forza economica dell'istituto.

L'attività del Monte, rivolta a favore esclusivo delle classi più umili, è regolata da norme rigide che selezionano i fruitori cui è riservato il prestito e gli scopi per i quali è richiesto: è infatti concesso solo ai poveri per i bisogni di primaria importanza. Nei secoli successivi l'evoluzione dei Monti di Pietà è caratterizzata da un incremento delle risorse economiche che permettono ai vari istituti di acquisire beni immobili in misura sempre maggiore, anche se il loro andamento gestionale non è privo di momenti di crisi. Tali istituti sopravviveranno fino all'Unità d'Italia, allorquando si svincolano i Monti di Pietà dalla potestà ecclesiastica e se ne realizza la trasformazione prima in istituzioni pubbliche sottoposte alle Congregazioni della Carità, poi (1938) in Monti di Credito su Pegno.

Assisi è la prima città ad essere trasformata dall'impianto del nuovo ordine. A frate Elia, compagno di san Francesco, si deve la costruzione della basilica, prototipo delle chiese francescane successive, seguita ben presto da altre chiese (per accogliere i numerosi fedeli) e da grandi conventi per ospitare tutti coloro che chiedono di abbracciare la regola. Per far fronte alle masse di fedeli il Comune decide di ampliare di un quarto la piazza centrale della città, che viene ad assumere l'aspetto odierno. Per alcuni la realizzazione dei complessi monumentali legati a san Francesco e santa Chiara mal si concilia con l'architettura e le dimensioni di Assisi. In tal senso essi non sembrano tanto espressione della città quanto rappresentazione simbolica dell'ideologia universale propagata dal movimento francescano. L'affermazione dell'ideologia francescana per altro si traduce in Assisi anche in una miriade di insediamenti religiosi e assistenziali con funzioni di ricovero per i pellegrini e per i viaggiatori. Nel Quattrocento si contano già cinquanta ospedali ubicati entro le mura e nel suburbio, mentre si moltiplicano le attività commerciali destinate al pellegrino, prima organizzate in fiere di grande richiamo, poi inserite permanentemente nell'abitato urbano. In definitiva, intorno all'elemento sacro tutta la città si ristruttura e si riorganizza.

A Perugia i Francescani occupano un luogo intitolato a san Francesco sin dal 1236 – quello che prenderà il nome di San Francesco delle Donne –, dal

quale passano (tra il 1248 e il 1256) nell'area di Porta Susanna, dove costruiscono la chiesa e il convento di san Francesco al Prato. Nel 1290 sul colle di Monteripido edificano un nuovo convento, sorto per donazione di una casa con oratorio e terreno da parte della nobile famiglia perugina dei Coppoli. Né mancano insediamenti religiosi femminili ispirati dal francescanesimo, come quello di Santa Maria nell'area di Monteluce legato al movimento delle *pauperes dominae* di Chiara di Assisi, sicuramente più prestigioso di altri aderenti al medesimo ordine: il monastero di Santa Agnese e di Santa Chiara in Porta Sant'Angelo, quello di Santa Maria degli Angeli in Porta San Pietro e quello di San Paolo del Favarone (Monteluce).

Perugia, insomma, come tutte le maggiori città comunali accoglie con favore i Francescani, insieme ad altri movimenti religiosi, mettendo in atto una politica di elargizioni e di protezione spiegabile tanto con motivazioni devozionali che con ragioni politiche. La stessa localizzazione suburbana dei nuovi insediamenti lascia infatti supporre l'espletamento di funzioni di difesa dell'abitato urbano e al tempo stesso di espansione dei borghi periferici da parte della nuova rete dei luoghi santi.

La presenza nel comune di conventi e chiese francescane (nonché domenicane e agostiniane) costituisce un polo di attrazione di nuove forme di pratica religiosa. Tra la fine del Trecento e il Quattrocento le confraternite si moltiplicano velocemente. Costituite anche a Perugia da gruppi più o meno ampi di laici e dotate di un proprio statuto, si specializzano in attività caritatevoli. Da alcune di esse nascono ospedali e collegi per assistere malati, orfani, vedove, pellegrini, poveri e per fornire piccole doti a fanciulle indigenti. Inoltre la presenza in città di predicatori famosi, come san Bernardino da Siena, porta nella seconda metà del Quattrocento alla nascita del primo Monte di Pietà (1462), il quale, finanziato con denaro pubblico, ha lo scopo di aiutare chi non ha risorse finanziarie.

La comparsa dei cappuccini (cronologicamente terza famiglia francescana nata dal movimento dell'Osservanza) a Monte Malbe, nel 1535, porta nuovo vigore al movimento francescano. Questi Osservanti, che cercano di contemperare le esigenze della vita eremitica con quelle dell'attività pastorale in ambito urbano, riscuotono largo consenso popolare nel panorama di incertezze che precede il Concilio di Trento (1545-1563). Ad essi tra l'altro si deve la fondazione di due "ospizi": le derelitte e i cappuccinelli, deputati al conforto morale e materiale dei giovani.

Nei centri minori dell'Umbria l'attività assistenziale è limitata alla presenza dell'ospedale, peraltro di piccole dimensioni. A Sigillo verso la fine del Cinquecento l'ospedale possiede quattro letti. A Piegaro quello di San Giacomo, gestito dalla Confraternita della Morte a metà Settecento, consiste di sole tre stanze; queste sono appena due a Monteleone d'Orvieto.

Tra Settecento e Ottocento gli ordini religiosi subiscono l'esproprio dei beni a seguito delle soppressioni del periodo napoleonico e di quelle successive all'Unità d'Italia, con vendita delle proprietà ai privati. Monasteri, eremi, conventi e confraternite spesso vengono abbandonati; alcuni scompaiono anche fisicamente, altri sopravvivono, anche se con un diverso ruolo territoriale.

I luoghi del sacro: santuari e pellegrinaggi

Il santuario si colloca là dove il sacro si è manifestato personalmente (epifania) o in forma impersonale (ierofania), là dove si decide di custodire corpi santi e reliquie, insomma là dove è necessario conservare memoria di avvenimenti o cose preternaturali. Se il termine ha acquisito chiarezza di significato solo in anni recenti (1983), quando cioè è entrato nel linguaggio giuridico con il *Codex Juris Canonici*, per i fedeli l'identificazione del santuario è intuitiva e consensuale: è il luogo dove Dio si è manifestato e dove continua a manifestare la sua presenza per intercessione dei santi o della Vergine al fine di garantire il proprio favore.

Corpi santi e reliquie costituiscono nelle città i motivi più consueti dell'identificazione del luogo con un santuario, mentre nelle campagne sono più frequentemente le epifanie a esigere un tale riconoscimento. Da qui derivano l'edificazione di chiese, cappelle, basiliche e la rappresentazione pittorica di immagini che ripropongono ai pellegrini modi e termini dell'evento miracoloso e che svolgono di volta in volta funzioni terapeutiche, apotropaiche e persino di pacificazione lungo frontiere instabili.

Condizione essenziale perché un luogo diventi santuario è che sia meta di pellegrinaggi, tanto che il binomio santuario-pellegrinaggio appare inscindibile.

De Gaiffier nota come in epoca classica *peregrinus, peregrinatio, peregrinor* significhi straniero, cioè «celui qui a quitté son pays d'origine et se trouve loin de sa patrie»; solo successivamente, dopo la prima crociata, pellegrino starà ad indicare colui che viaggia per devozione.

Gli storici distinguono vari tipi di pellegrinaggio medievale, riassumibili in: *penitenziale*, cioè deciso da un tribunale della penitenza, e *volontario*, cioè dovuto all'iniziativa del pellegrino. Per lo più i pellegrini penitenti, di cui si hanno notizie a partire dal VII secolo, sono ecclesiastici entrati negli ordini maggiori e macchiatisi di gravi peccati; fino al XII secolo essi danno vita a viaggi come un mezzo di espiazione. Da allora il pellegrinaggio penitenziale entra nel sistema inquisitorio ed assume la configurazione di sostituto della penitenza "solenne" (alla quale l'alto clero non può sottomettersi), acquisendo anche pieni poteri assolutori. Questa pratica, che porta i pellegrini soprattutto a Roma per ottenere il perdono papale, cade in disuso nel XV secolo ed è sostituita in parte dalla "flagellazione" (in altri termini i penitenti flagellanti, la cui prima manifestazione risale al 1260 nella città di Perugia, prendono il posto dei penitenti pellegrini).

Quanto al pellegrinaggio volontario, sembra che fino al XIII secolo esso sia promosso specialmente dal desiderio di chiedere una grazia. Successivamente prevale la consuetudine di effettuare il viaggio per ringraziare, avendo ottenuto l'esaudimento del voto. Ma le ragioni possono essere molteplici: per devozione, per ottenere indulgenze e guarigioni, per aiutare le anime dei morti, per vedere e toccare oggetti sacri. Il movimento peregrinante diventa particolarmente intenso a partire dal sec. XI, dopo che diviene possibile acquistare indulgenze per la remissione dei peccati presso i santuari (X secolo). L'e-

poca compresa tra XII e XIII secolo ne rappresenta il momento di maggior fortuna. Se fino a quel momento il pellegrinaggio rappresenta una prassi cristiana, d'ora in poi diventa quasi una istituzione. Si formulano i criteri del *peregrinare*, si precisano le insegne, si disegnano gli abiti, si prescrivono i rituali, si elaborano veri e propri regolamenti sia religiosi che civili, si redigono guide per i pellegrini. I fedeli viaggiano ormai in gruppi organizzati, sotto l'insegna di una confraternita. Rispettano un preciso calendario che consente loro di far coincidere l'arrivo con le ricorrenze e con l'acquisizione delle indulgenze.

A partire dal Cinquecento, quando in generale questa pratica comincia a perdere parte delle sue connotazioni religiose, all'interno dello Stato della Chiesa si assiste ad un rinnovato interesse per la *peregrinatio* religiosa. È stato sottolineato a questo proposito come la cultura della Controriforma orienti la mobilità devozionale in funzione antiprotestante, imprimendole una forte accelerazione e orientandola verso Roma e i luoghi mariani. Particolarmente in occasione degli anni santi si rinnovano le strade, si aboliscono le gabelle, si calmierano i prezzi delle locande e si propaganda il valore dell'indulgenza giubilare, mobilitando così centinaia di migliaia di pellegrini, organizzati in confraternite e diretti verso la capitale.

A partire dal XVII secolo la crisi del pellegrinaggio religioso trova nuove giustificazioni. Le idee illuministe, l'influenza della Riforma (che attacca le pratiche devozionali compiute dai pellegrini), la constatazione degli abusi che spesso si associano ai pellegrinaggi, il riavvicinamento della Chiesa di Roma alle Chiese riformate (che presuppone l'eliminazione di ogni ostacolo al dialogo), il progressivo allontanamento dall'idea del povero come immagine del Salvatore, l'affermarsi al contrario di una concezione del povero come malfattore e portatore di epidemie: tutti questi motivi rendono concordi clero, regnanti e intellettuali nel disapprovare e limitare i pellegrinaggi. Si afferma sempre più l'idea che la vera devozione non ha bisogno di esternarsi in pellegrinaggi verso un santuario. Agli inizi del XIX secolo il pellegrinaggio sembra interessare quasi esclusivamente le popolazioni rurali e incolte, fortemente legate alle pratiche devozionali tradizionali. Ciononostante, i santuari italiani continuano ad accogliere masse di pellegrini, che alla fine del secolo utilizzano per la prima volta il treno (Milano-Lourdes nel 1875).

Con il XX secolo si fa lentamente strada la concezione oggi dominante del santuario come luogo di riconciliazione con Dio e con se stessi, mentre si guarda in modo nuovo al viaggio, inteso a tutt'oggi nei termini ambigui del turismo religioso.

Vediamo ora in rapida sequenza l'evoluzione della geografia dei santuari in Umbria e le forme di mobilità religiosa che ad essa di volta in volta si collegano, grazie alla capacità di questi luoghi di porsi come fattori di *peregrinatio* e di attrazione umana.

Nel periodo tardoantico il lungo e incerto processo di affermazione delle diocesi si riflette sulla distribuzione dei primi *sanctuaria*. La romanizzazione dell'Umbria, oltre a trasformare molte comunità locali in *civitates* avviando quel processo di urbanizzazione diffusa che tuttora caratterizza la regione, trac-

cia una rete stradale funzionale al traffico con Roma e con l'Adriatico. La principale direttrice viaria, la Flaminia, uscita da Roma entra in territorio umbro ad Otricoli, dividendosi subito dopo in due rami. Il primo, il più antico e con caratteri puramente militari, passa per *Carsulae* e *Mevania* (Bevagna), il secondo per *Interamna* (Terni), *Spoletium* (Spoleto), *Trebia* (Trevi) e *Fulginiae* (Foligno), ricongiungendosi a *Forum Flaminii* (San Giovanni Profiamma). Il primo dei due tracciati della Flaminia, considerato il più antico, presenta carattere puramente militare, il secondo sembra avere una funzione più decisamente commerciale, dato che attraversa territori più popolosi e centri abitati di maggiore importanza.

Per Bullough, il messaggio cristiano arriva in Umbria attraverso la Flaminia. I primi nuclei cristiani si costituiscono infatti a Terni, Spoleto e Foligno già nel 305. Sappiamo inoltre che nel periodo precedente al pontificato di Gregorio Magno (590-604) si contano una ventina di sedi vescovili – alcune esistono già nel IV secolo – nelle città *municipia* o *coloniae* di Roma. È il caso di Otricoli, Narni, Amelia, Todi, Trevi, Spoleto, Foligno e Perugia, città in parte situate appunto sulla Flaminia e in parte sulla via Amerina – quest'ultima, che da *Horta* (Orte) passa per *Ameria* (Amelia), *Tuder* (Todi), *Vetona* (Bettona), giunge a Perugia dopo aver superato il Tevere all'altezza di *vadum Gietole*, nei pressi di Ponte San Giovanni. L'importanza delle due vie suddette come fattori di localizzazione delle prime diocesi e di propagazione della fede cristiana in Umbria, sostenuta dalla storiografia attuale, spiega la distribuzione dei primi *sanctuaria*.

Il *Martirologio Geronimiano* (IV secolo), vero e proprio registro del *dies natalis* dei martiri, aiuta a ricostruire, accanto alla documentazione archeologica, l'antichità dei culti lungo le suddette direttrici umbre.

Il primo vescovo dell'Umbria, secondo la tradizione martirologica, è Feliciano, nato a *Forum Flaminii*, sulla via omonima a tre chilometri da *Fulginiae* (Foligno) e consacrato vescovo di quest'ultima da papa Vittore I (189-199). Dopo il martirio sotto Decio (249-251), il luogo della sepoltura (località Agello), fuori delle mura della città romana, richiama un afflusso costante di pellegrini, dando vita in età feudale alla formazione di un *castrum S. Feliciani*. In quanto polo di aggregazione demica, questo diviene ben presto *civitas S. Feliciani* e in seguito *civitas nova Fulginii*, accogliendo anche la popolazione di *Forum Flaminii* distrutto da Liutprando (712-744) e raddoppiando lo spazio edificato della romana *Fulginiae* nel frattempo decaduta. Foligno potrebbe così esemplificare il caso di una città nata intorno ad un santuario protocristiano.

Interamna (Terni), anch'essa sul diverticolo della Flaminia, alla fine del III secolo diventa sede del culto di san Valentino, da qui forse diffusosi fino a Roma – se si può dare credito alla tesi della coincidenza di una basilica postcostantiniana intitolata a questo martire appena fuori Roma sulla Flaminia, presso un cimitero cristiano. Secondo la tradizione, sul luogo della deposizione di san Valentino papa Giulio I (337-352) fa edificare una basilica, restaurata poi dal vescovo Anastasio nella prima metà del VII secolo, dopo la distruzione del complesso da parte dei Goti. La basilica, con annesso cimitero cristiano, va a sovrapporsi ad una preesistente necropoli pagana ubicata su un asse viario di primaria importanza: la via *Interamnana*, un diverticolo della

Salaria che da *Eretum* (Monterotondo) si dirige a nord, supera il fiume Farfa e prosegue fino a Terni dove incontra perpendicolarmente la Flaminia. L'importanza di questo antico percorso Terni-Rieti-Roma è attestata dal fatto di porsi come alternativo al tratto della Flaminia: Terni-Narni-Roma, specialmente nei periodi in cui l'impaludamento dei fondivalle Nera-Velino e Nera-Tevere rende impraticabile quando l'uno, quando l'altro itinerario. Nell'alto Medioevo, con la costituzione del ducato longobardo di Spoleto, la strada ne diventa il confine meridionale, inaugurando un lungo periodo in cui l'edificio di culto finisce per essere un luogo conteso fra Terni e Narni. Il conflitto, che dura fino al XIII secolo, spiega le opere difensive del colle di San Valentino e la costruzione di un *monasterium*, che garantisce la conservazione della basilica fino al sec. XVI, quando viene abbandonata per più di un secolo. Ricostruita nella prima metà del Seicento, rimane isolata sul colle omonimo fino ad epoca recente, quando lo sviluppo topografico dei quartieri meridionali di Terni finisce per catturare il poggio di San Valentino, inglobandolo nell'abitato urbano.

È probabile che anche Perugia abbia avuto presto un vescovo, data la sua importanza in epoca romana. Tuttavia le notizie sono incerte, anche se alcuni pensano di poter indicare nel martire Costanzo, vittima della persecuzione di Antonino (138-161), il primo capo della chiesa perugina. Di sicuro un vescovo di grande carisma fu Ercolano, attore di primo piano nella resistenza perugina all'invasione gotica (metà VI secolo). San Giovenale, vescovo di Narni forse nel IV secolo, è ricordato da Gregorio Magno per il culto tributato al suo sepolcro dalla comunità cristiana del tempo e per i pellegrinaggi che, seguendo la Flaminia, hanno per meta la sua tomba.

Altri martiri, oggetto di venerazione in questo primo periodo di diffusione del cristianesimo, non appartengono all'Umbria. Il loro culto, importato da territori più o meno lontani, è attestato da chiese, altari ed epigrafi ritrovati lungo i principali assi viari: tutta una serie di testimonianze archeologiche che ne sottolineano la funzione di transito e di richiamo per le popolazioni cristiane. Tra queste costruzioni paleocristiane, espressioni concrete di una venerazione importata da fuori, si ricordano la basilica di San Salvatore a Spoleto, originariamente dedicata a San Concordio, la chiesa di Sant'Angelo (o Rotonda dell'Angelo), costruita tra V e VI secolo a Perugia, infine il coevo tempietto del Clitunno dedicato al *Deus Angelorum*, la più antica testimonianza pittorica dell'Umbria cristiana.

Nell'alto Medioevo l'ascetismo cenobitico crea nuovi santuari. In quanto reazione al mondo pagano, forma luoghi di vita spirituale e di lavoro lontani dalle città, la cui attrazione sulle popolazioni è direttamente proporzionale al carisma degli asceti. La loro fama si espande, valica i confini delle valli e attrae gruppi o singoli che arrivano da più parti per aver sentito il racconto di un santo che vive in solitudine. Il pellegrinaggio agli eremi si distingue dagli altri movimenti di pellegrini proprio per il fatto che ha per meta persone viventi. I pellegrini si mettono in marcia non per visitare tombe o luoghi miracolosi, ma per venerare santi viventi, per vedere eroi cristiani, contemplare i loro visi ascetici scavati e raccogliere le loro parole. «Le pays où vivaient les moines devint bientôt une seconde terre sainte».

La colonia eremitica di Monteluco, anche dopo la morte di Isacco, continua ad avere un prestigio che si protrae per tutto il medioevo. Entrata nell'orbita benedettina, senza per questo perdere la propria peculiarità, conquista una fama che travalica il territorio umbro. Michelangelo, nel 1556, confessa di aver avuto "gran piacere nelle montagne di *Spuleti* a visitare que' romiti". Alcuni tra i pellegrini, giunti qui solo per incontrare quei santi uomini, si fermano a vivere nelle grotte, che ben presto si popolano di laici, come Filippo Acciaiuoli, poeta, pittore e musicista, il conte Potoski, il pittore Carlo Le Roux e il Valadier. Per questi personaggi insoliti ed eccentrici essere eremita a Monteluco diventa elemento di distinzione.

Nel basso Medioevo l'Umbria accentua il ruolo di area di passaggio per i pellegrini diretti a Roma e provenienti dalle Marche, dalla Romagna e dalla Toscana, e per di più diventa area di transito per coloro che si dirigono al santuario mariano di Loreto. Le visite alla Santa Casa divengono più frequenti dopo il *breve* di Leone X (1520) – con il quale il papa concede ai pellegrini di Loreto gli stessi privilegi di cui godono Roma e San Giacomo di Compostella – e, in misura ancora maggiore, dopo il concilio di Trento con la riaffermazione dell'autorità papale e la rivalutazione del culto mariano.

Ancora una volta nell'attraversare l'Umbria il pellegrino cammina sulla via Flaminia. Da questa via consolare si diparte infatti l'itinerario lauretano, parzialmente coincidente con l'antichissima via *Plestina*. Foligno, per la sua posizione all'incontro dei due itinerari, è luogo di passaggio e di sosta per i pellegrini diretti a Roma e per quelli diretti a Loreto, per cui la città si organizza in funzione della mobilità religiosa. Nel Settecento presso l'ospedale di San Giovanni Battista, il più importante della città, sono registrati più di cinquemila pellegrini, di cui quasi quattromila italiani (soprattutto marchigiani, romagnoli, umbri e laziali) e mille stranieri (soprattutto tedeschi e francesi).

Assisi, più che luogo di passaggio, è soprattutto meta dei pellegrini che lucrano l'indulgenza della Porziuncola nel giorno della festa del Perdono (2 agosto). In altri termini oltre che tappa per raggiungere Loreto e Roma, Assisi è luogo di arrivo di pellegrinaggi annuali. Il movimento devozionale verso i luoghi francescani inizia con la diffusione della notizia della concessione dell'indulgenza plenaria fatta a san Francesco da Onorio III nel 1216. Per tutto il XIII e il XIV secolo il pellegrinaggio si intensifica fino a raggiungere, nella percezione dei cronisti dell'epoca, le dimensioni di folle imponenti provenienti da luoghi anche lontani, come l'Ungheria e la Germania.

Il Trecento, secolo d'oro del pellegrinaggio assisano, vede arrivare alla Porziuncola «cardinales, archiepiscopi, episcopi... abbates, priores et alii solemnes clerici, doctores... sed et duces, comites et barones» provenienti da «Alemania, Gallia, Hispania, Apulia, Roma, Patrimonium Sancti Petri, Tuscia, Marcha Anconitana, Marcha Trivisina, Romandiola et Lombardia» (Bartholi). Con la riforma protestante che scredita l'indulgenza della Porziuncola, l'affluenza dei pellegrini soprattutto tedeschi diminuisce, ma solo parzialmente, dato che nel 1582 si calcolano centomila presenze straniere e nel 1569 si avvia la costruzione della maestosa basilica di Santa Maria degli Angeli, concepita e strutturata appunto per accogliere la moltitudine dei fedeli.

In epoca moderna l'affluenza alla tomba di san Francesco e a Santa Maria degli Angeli aumenta, specialmente in coincidenza con gli anni santi, quando cioè al movimento devozionale verso i luoghi francescani si aggiunge quello in direzione di Loreto e di Roma. Ormai la mobilità è organizzata da confraternite e compagnie che si occupano della preparazione logistica e spirituale del pellegrinaggio. I compiti sono suddivisi tra le confraternite devozionali preposte all'organizzazione del pellegrinaggio e quelle assistenziali che accolgono i pellegrini negli ospedali posti lungo gli itinerari. Nell'Italia settentrionale nascono le "Pie Unioni del Perdono di Assisi", con l'intento appunto di promuovere il pellegrinaggio assisano, mentre nei centri urbani umbri prendono corpo numerose confraternite assistenziali.

Il movimento dei pellegrini verso i santuari di Assisi induce una implosione di funzioni nell'area immediatamente circostante i due santuari. La festa del Perdono, come si è detto, richiama l'istituzione di una vera e propria fiera, mentre nascono strutture ricettive come il padiglione fatto costruire dal Comune di Assisi nel 1330 e l'ospizio edificato nel 1337 sulla via di San Francesco per accogliere i pellegrini. Il Perdono genera un animato mercato, di cui si cerca più volte di limitare gli abusi; così avviene nel 1373, quando Gregorio XI vieta l'installazione di banchi commerciali nella chiesa di San Francesco.

Ma forse il fenomeno di maggior rilievo geografico è rappresentato dalla nascita del centro di Santa Maria degli Angeli. Fin dal XIII secolo, per fronteggiare la grande partecipazione di pellegrini richiamati alla Porziuncola dall'indulgenza, si avvia la costruzione in loco di ospizi, refettori e dormitori. Nel 1230 è edificato un refettorio, nel 1350 si completa il convento, e qualche decennio più tardi si edifica la "Casa di Assisi". La costruzione, nella seconda metà del Cinquecento, della grandiosa basilica di Santa Maria degli Angeli dà nuovo impulso alla funzione aggregante del nucleo originale. Al "sacro convento", che ospita permanentemente un centinaio di religiosi, si affianca una foresteria e nuove strutture destinate ad ospitare i *priori* e i *confrati* della confraternita assisiate di Sant'Antonio (questa impegna i suoi membri a costituirsi gruppo angelano e a diventare *habitanti* della Porziuncola).

Nella storia dell'abitato, Santa Maria degli Angeli, per la particolarità della sua situazione ambientale, si può leggere come la metafora di un'isola di popolamento religioso, una cristallizzazione di case e di uomini dovuta esclusivamente alla misticità francescana del luogo e alla sua capacità di mobilitare le masse. Fino al Seicento la comunità è composta esclusivamente da religiosi e da rappresentanti della confraternita, cui si aggiungono nel corso del secolo rare presenze laiche estranee alla confraternita, che compaiono a gestire una *hosteria*.

È interessante notare come nei documenti civili e religiosi di questi secoli si parli sempre di Porziuncola o di Santa Maria della Porziuncola e poi di Santa Maria degli Angeli; solo molto più tardi si comincerà a scrivere "Borgo della Madonna" o "Borgo degli Angeli", quasi a sottolineare il tardivo intervento di fatti insediativi civili e il lungo accentramento nelle mani dei religiosi delle attività connesse con i pellegrinaggi. È significativo il fatto che l'ingresso dei primi civili nel territorio di Santa Maria degli Angeli sia formato da contadini,

completamente estranei all'attrazione turistico-religiosa del luogo. Con la *divisio paludum* il contadino di Assisi è chiamato a partecipare attivamente al prosciugamento della piana, per cui la comunità agricola accede ai campi di palude in maniera massiccia. Il Catasto Piano del 1733 ne annovera 198. Tuttavia la casa contadina è ancora restia ad allontanarsi da Assisi e continua ad evitare la piana almeno fino al Settecento, in concomitanza con la diffusione del contratto mezzadrile che obbliga il contadino a risiedere sul podere.

Il processo di diffusione delle sedi laiche nell'area che topograficamente si incentra su Santa Maria degli Angeli è lentissimo e riguarda originariamente solo case contadine. Nell'Ottocento il Catasto Gregoriano ne riporta una ventina distribuite all'interno di un mosaico di parcelle rettangolari rispettose dell'andamento dei vecchi campi di palude e delle permanenze della *centuriatio* romana. Alcune sono dotate di «orto attiguo al convento della Porziuncola», seminato «a grano e a viti a vantaggio della comunità dei frati». In un ambiente in cui tutto sembra concorrere a mantenere una divisione funzionale e topografica – da un lato è la presenza di un nucleo religioso restio ad ogni intromissione veramente laica, dall'altro è la dispersione abitativa delle famiglie contadine – sono la politica anticlericale del momento post-unitario e il passaggio nel 1866 della ferrovia in prossimità della basilica angelana ad avviare il territorio locale verso configurazioni nuove. Inizia un periodo, tuttora in atto, che vede il susseguirsi di iniziative economiche e di processi di enucleazione insediativa riassumibili, gli uni nella partecipazione laica alle attività ricettive connesse con i flussi turistico-religiosi diretti alla basilica, gli altri nel movimento di discesa della popolazione assisana attratta dal costituirsi, a Santa Maria degli Angeli, di un agglomerato che va dotandosi rapidamente di servizi.

Cascia, patria di Santa Rita, è ancora oggi un santuario meta di fiorenti pellegrinaggi. Vissuta tra XIV e XV secolo, Rita, dopo la morte per assassinio del marito e quella in circostanze oscure dei due figli, entra in convento e vi conduce una vita di preghiera e di obbedienza costellata da fatti miracolosi (quello più conosciuto è la spina della corona del Cristo che si conficca sulla fronte della santa). Il suo culto è diffuso dagli Agostiniani in ogni parte del mondo, in Francia e in Belgio, ma anche in America e dovunque siano gli emigranti italiani oppressi dalle difficoltà di un paese straniero. Per questi la santa costituisce un esempio di forza spirituale e di umano coraggio, è la patrona delle cause perse e dei sogni spezzati, tutti attributi che le valgono il nome di "santa degli impossibili". Nonostante l'origine popolare di questo culto, le reliquie di santa Rita sono per secoli oggetto di venerazione, e nelle aree di emigrazione italiana le vengono dedicati altari e cappelle. Oggi si stima che l'afflusso dei pellegrini raggiunga le ottocentomila unità annue, con un largo ventaglio di provenienze che privilegia la Puglia, tra le regioni italiane, la Spagna e la Francia e, tra i paesi extraeuropei, il Brasile.

Forse in pochi territori come a Cascia è evidente l'influenza del pellegrinaggio sull'ambiente circostante. Le attività connesse con la mobilità religiosa sono molteplici e servono per alloggiare, nutrire, vestire i pellegrini, ma anche per vendere loro ricordi e prodotti locali. L'intera città si è riorganizzata in funzione dei pellegrinaggi.

Il complesso religioso, dalle linee architettoniche inusuali per l'Umbria, che domina la valle del Naia dall'alto di Collevalenza di Todi costituisce nell'insieme uno dei più recenti santuari della regione: quello dell'Amore Misericordioso. Ne è fondatrice Madre Speranza Alhama Valera, che nasce nel 1893 a Santomera (Murcia), nel sud della Spagna, da famiglia povera. Il suo ingresso nella vita religiosa all'età di ventun anni inaugura un periodo decisivo: passando per varie prove viene maturando una piena disponibilità al piano che il Signore le svela per gradi. In quegli anni iniziano a manifestarsi fenomeni mistici che l'accompagneranno per il resto della vita: stimmate, estasi, rivelazioni, bilocazioni. Nel 1930, non riuscendo a perseguire il disegno che le è stato annunciato, si distacca dall'Istituto Clarettiano e fonda la Congregazione delle Ancelle dell'Amore Misericordioso, avente come scopo l'esercizio della misericordia e della carità verso i più bisognosi. Nonostante gli ostacoli incontrati, il nuovo Istituto conosce un rapido sviluppo: cinque anni dopo sono già aperte in Spagna una decina di Case e nel 1936 è costituita a Roma, sulla Casilina, la prima comunità italiana; nel 1951 è fondata la Congregazione maschile dei Figli dell'Amore Misericordioso, che si trasferisce a Collevalenza nello stesso anno. Nell'arco di vent'anni, dal 1953 al 1973, viene costruito l'intero complesso del Santuario, disegnato dallo spagnolo Julio Lafuente.

Intanto la notorietà di Madre Speranza si diffonde, richiamando un numero sempre crescente di pellegrini, dell'ordine di centinaia di migliaia ogni anno. Per oltre quindici anni, fino quasi alla sua morte (1983), Madre Speranza incontra tutti coloro che desiderano parlarle, facendo di Collevalenza una delle principali tappe del turismo religioso in Umbria. Non a caso nella carta degli itinerari umbri (che la Regione in collaborazione con la Conferenza episcopale umbra ha redatto in vista del Giubileo del Duemila), Collevalenza figura, tra il Tempio di Santa Maria della Consolazione di Todi e la cattedrale di Orvieto, quale tappa centrale dell'itinerario dell'Amore misericordioso e eucaristico. L'accoglienza dei pellegrini, garantita dall'ampia ricettività delle strutture religiose, coinvolge per ora solo in parte le attività laiche locali, prefigurando una situazione non dissimile da quella vissuta originariamente da Santa Maria degli Angeli.

Se i santuari di fama internazionale richiamano pellegrinaggi dalle grandi cifre, quelli che hanno per meta i santi locali hanno un'influenza più circoscritta, ma non per questo meno incisiva. In seguito ad un evento miracoloso, alcuni attraggono migliaia di fedeli, anche se per poco tempo, poi sono dimenticati; altri sono affollati nel giorno della ricorrenza, poi vengono trascurati nel resto dell'anno. Eppure la loro rilevanza territoriale è indiscutibile: sono una risposta alle mille esigenze della comunità locale che nel santuario trova la forza di affrontare i problemi grandi e piccoli della vita. Al santuario si va per ristabilire la pace tra le comunità, per chiedere riparo dalle calamità naturali, per guarire dalle malattie, per chiedere un miglioramento delle condizioni di vita.

Il santuario di Schifanoia, nell'Umbria meridionale, è formato da un'aula abbaziale anteriore al Mille (una sera di maggio vi sarebbe apparso san Michele Arcangelo), alla quale nel XIV secolo è stata aggiunta la chiesa. Il culto di san Michele, che le ipotesi storiografiche riconducono alla prolungata

presenza in questa zona dell'impero bizantino, trova giustificazione nella valenza apotropaica del santo, considerato protettore dei cani, preziosi collaboratori dei pastori. Di fatto, dal Medioevo fino agli inizi di questo secolo il santuario richiama le popolazioni locali con cadenza annuale.

Il santuario della Madonna della Neve a Castel Santa Maria, nel Casciano, è un esempio della politica di rinnovamento della Controriforma indirizzata a favorire il culto mariano. Edificato su una preesistente edicola della Madonna per volontà del vescovo Orsini di Spoleto tra il 1565 e il 1571, ha un'influenza limitata, richiamando pellegrini solo tra la popolazione del piano di Santa Scolastica.

Santa Maria delle Grazie nell'Alta valle del Menotre è uno dei numerosi santuari della montagna di Foligno. È un esempio di santuario di confine, frequentato in ogni giorno dell'anno. Eretto tra i territori di Rasiglia e di Verchiano a seguito di un evento miracoloso (secondo il quale la statua della Madonna migrava sul luogo del rinvenimento ogniqualvolta si tentasse di spostarla), questo santuario ha assunto per le popolazioni della valle significati terapeutici di volta in volta diversi: salvaguardia dal colera, dalla siccità, dalla guerra e dal limbo.

Nota bibliografica

AA.VV., *Viaggiatori viandanti e pellegrini a Terni tra '700 e '800*, Terni, 1997.
A. Antinori, *I sentieri del silenzio*, Folignano, 1997.
P. Borzomati, A. Vincenti, (a cura di) Atti del Convegno *La devozione a S. Rita da Cascia in Italia*, Cascia, 1997.
D.A. Bullough, *Dalla romanità all'alto medioevo: l'Umbria come crocevia*, in Atti del X Convegno di studi umbri, Gubbio, 1978, pp. 177-193.
G. Casagrande, *Monasteri, nuovi ordini, movimenti religiosi e spazi laicali (secc. XII-XV): uno sguardo di sintesi*, in "Una chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della diocesi di Perugia", 1995, pp. 81-103.
A. Fabbi, *Antichità umbre*, Assisi, 1971.
B. de Gaiffier, *Pellegrinaggi e culti dei santi. Réflexions sur le thème du Congrès*, in Atti del Convegno di Todi "Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla Prima Crociata", Todi, 1963.
R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano*, Genova, 1997.
S. Maiarelli, *Il perdono d'Assisi e il pellegrinaggio alla Porziuncola*, in "Storia illustrata delle città dell'Umbria. Assisi", Milano, 1997, pp. 87-99.
A. Monticone (a cura di), *Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, Milano, 1985 (?).
R. Natalini, C. Massoli, *I Monti di Pietà*, in "Storia illustrata delle città dell'Umbria. Terni", Milano, 1993, pp. 137-147.
J. Peltre, *L'espace sacré des villages lorrains*, in "Géographie historique et culturelle d'Europe", Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp. 307-316.
P. Rossi, *L'eremita degli Arnolfi*, Catanzaro, 1996.
F. Uncini, *Le abbazie tra Marche e Umbria*, Fabriano, 1996.

La parola eremo evoca il deserto e risponde all'esigenza di vivere in solitudine per conoscere se stessi e perfezionarsi, un desiderio presente in tutte le civiltà. Si cerca il deserto per essere estranei al mondo e così poter contemplare Dio da noi. I gioghi dell'Appennino centrale, noti anche con l'appellativo di Alpi appennine, costituiti da rocce calcaree e interessate da fenomeni di carsismo – e pertanto percorse da grotte, sia orizzontalmente, come verticalmente –, le vaste estensioni boscose con faggi, castagni e lecci, i verdi pianori e le fonti purissime sgorganti dalle viscere delle montagne, costituirono sin dall'alto medioevo quel *deserto* che più di ogni altro luogo rispondeva alle esigenze dell'ascesi e della contemplazione. Queste aspre montagne, che durante il Medioevo appartennero a un'area geografica di transizione posta tra *Romania* e *Langobardia*, dopo l'Unità d'Italia furono spartite tra Umbria e Marche, perdendo così quell'unità culturale che fino ad allora le aveva caratterizzate.

Legenda delle icone

Abbazia

Chiesa

Convento

Edicola

Eremo

Monastero

Ospedale

Santuario

Veduta Panoramica

Luoghi e figure dell'eremitismo umbro

Eugenio Susi

Quella forte presenza eremitica che, sin dalla prima espansione del Cristianesimo fino al secolo scorso, ha caratterizzato le valli dell'Umbria costituisce un fenomeno alquanto complesso ed inevitabilmente legato all'influenza delle più diverse correnti politico-religiose succedutesi nel corso dei secoli. Infatti, accanto ai luoghi interessati dalle prime forme di eremitismo monastico, spesso documentate soltanto da posteriori narrazioni agiografiche, e quindi dalla successiva fioritura di vita cenobitica che per molti secoli caratterizzò la vita religiosa di questa regione, numerosi sono gli insediamenti le cui vicende sono intimamente legate al fervore ascetico dei dissidenti francescani o dei semplici penitenti laici, che, grossomodo a partire dalla seconda metà del XIII secolo, scelsero di servire il Signore ritirandosi in solitudine. Per questi motivi, anziché tracciare un *excursus* storico che ripercorresse, sin dalle leggendarie origini, le vicende di questo variegato fenomeno religioso, si è preferito delineare un semplice itinerario, che, prendendo le mosse dai romitori di Serra Santa, la montagna sovrastante Gualdo Tadino, e giungendo sino al Monteluco di Spoleto, si soffermasse sui luoghi più significativi dell'eremitismo umbro, permettendo così una più agevole comprensione delle specificità di ogni singola esperienza e del rilievo storico di quei religiosi che, oltre a dar vita a questi insediamenti, in alcuni casi trasformatisi in fiorenti e importanti cenobi, li abitarono per secoli.

Serra Santa di Gualdo Tadino

Secondo una secolare tradizione testimoniata dal più antico Leggendario di Gualdo Tadino (il *Leggendario di san Facondino*), compilato nei primi decenni del XIII secolo, l'origine della presenza eremitica sul monte, sovrastante la piccola cittadina umbra, sarebbe riconducibile a san Facondino, un vescovo dell'antica diocesi di *Tadinum*, che, secondo gli agiografi, si ritirava sovente in preghiera sulle solitarie pendici del monte Appennino, da allora denominato Serra Santa (forse anche per cancellare il ricordo di un antico tempio pagano dedicato a Giove sorgente sulla sua vetta). Sebbene attualmente

non sia possibile stabilire l'epoca in cui sarebbe vissuto questo pastore gualdese, è tuttavia certo che nei primi decenni del XIII secolo il culto per Facondino, forse già venerato a partire dal secolo VIII, era ancora fortemente sentito dalla popolazione locale, la quale, soprattutto nei periodi di siccità, era solita recarsi in pellegrinaggio sulle pendici del monte. Ciononostante, le più antiche vicende dei successivi stanziamenti eremitici di Serra Santa, che, come pretende la tradizione agiografica locale, avrebbero ospitato per un certo tempo anche san Romualdo, ci sono del tutto ignote, anche se nel corso dei secoli gli emuli di Facondino e dei suoi discepoli dovettero essere davvero numerosi. Secondo fra' Paolo da Gualdo, compilatore del trecentesco *Leggendario di san Francesco*, Serra Santa sarebbe stata addirittura frequentata dal santo d'Assisi, fermatosi in più di un'occasione presso un eremo fondato da alcuni dei suoi primi discepoli. Tuttavia, al di là delle probabili esagerazioni dell'agiografo, la presenza francescana sulla montagna gualdese sembra essere alquanto antica e ricca di memorie, quale, ad esempio, quella di un certo fra' Fava, che, desideroso di dedicarsi ad una forma di eremitismo ancor più rigido di quello praticato dai suoi confratelli, avrebbe ricevuto dallo stesso Francesco il permesso di ritirarsi in una grotta sita nei pressi dell'eremo di Campitella, precedentemente abitato da penitenti e recluse.

Oltre a fra' Fava, forse un religioso uscito dalla locale comunità francescana a causa delle sue simpatie per il movimento spirituale e per il suo desiderio di un più consistente impegno penitenziale, il *Leggendario di san Francesco* ci ha tramandato anche il ricordo di un terziario francescano, il beato fra' Marzio, un ex muratore nato intorno al 1210 nel villaggio di Pieve di Compresseto, il quale, ritiratosi insieme al fratello Silvestro e ad altri compagni presso l'eremo di Valdigorgo, vi soggiornò per circa settanta anni conducendo fino alla sua morte, collocabile intorno al 1301, una vita caratterizzata dalla povertà, dalla penitenza e dall'imitazione di Cristo e di Francesco.

Per molti versi analoga alla vicenda di Marzio è quella di un altro terziario, Pietro da Gualdo. Nato verso la fine del XIII secolo, e vissuto per moltissimi anni in un romitorio sito sulla montagna di Rigali (nei pressi di Gualdo), dove dopo la sua morte (1367) sarebbe sorta una chiesa a lui intitolata, il beato Pietro è noto per aver condiviso oltre venti anni di esperienza eremitica con il giovane Tomasuccio da Gualdo, un'interessante figura di religioso, autore di un carme profetico, narratore di una singolare *Visione del paradiso* avuta nel giorno di Ognissanti in una chiesa abbandonata, e soprattutto iniziatore di un consistente movimento eremitico-cenobitico dalla cui evoluzione sarebbero sorti i Gerolamini spagnoli, gli eremiti di san Girolamo di Fiesole ed anche la congregazione dei cosiddetti Clareni ortodossi. Nativo di Valmacinaia, nei pressi di Nocera Umbra, Tommasuccio, stando alla narrazione del suo biografo, fra' Giusto La Rosa da Pisa, dopo aver fatto voto di verginità all'età di dodici anni, si sarebbe ritirato nella solitudine di un bosco, per poi stabilirsi, su consiglio di un angelo, a Serra Santa, presso l'eremo del beato Pietro, personaggio che dovette senz'altro contribuire non poco alla formazione del giovane eremita, il quale, dopo la morte del suo maestro, e prima di dare inizio alle sue peregrinazioni, si trasferì presso l'e-

remo di Valdigorgo praticandovi per tre anni l'esperienza penitenziale della reclusione.

Di segno diverso è invece la vicenda di un altro eremita di Serra Santa, fra' Angelo da Gualdo, la cui scelta, a differenza degli altri eremiti sinora citati, si configura come un tipico esempio di reclusione monastica. Nato intorno al 1270 nel villaggio di Casale da una povera famiglia contadina, Angelo, non ancora quindicenne, dopo un pellegrinaggio a Santiago di Compostela, decise di entrare come converso nel monastero di San Benedetto e, successivamente, si unì alla piccola comunità eremitica stanziata presso il romitorio dei Santi Gervasio e Protasio di Capodacqua, sulla montagna gualdese. Non contento della pur aspra vita praticata in quel luogo, deliberò di ritirarsi in solitudine in una piccola cella edificata, grazie agli aiuti dei suoi parenti, presso il torrente Romore, restandovi rinchiuso sino alla morte, avvenuta nel 1324. La salma dell'eremita, morto in odore di santità, venne ben presto traslata in Gualdo ed esposta nella piazza innanzi la chiesa abbaziale di San Benedetto, dove venne tumulata, mentre sul luogo della trentennale reclusione del beato Angelo, successivamente destinato ad essere proclamato protettore di Gualdo, venne edificata una piccola chiesa, tuttora esistente.

Le frammentarie notizie sugli eremi di Serra Santa desumibili dai testi agiografici sono validamente integrate da quelle ricavabili dalle disposizioni sinodali emanate nel 1349 dal vescovo di Nocera Umbra, il francescano Alessandro Vincioli, per disciplinare il movimento eremitico gualdese, dalle quali apprendiamo che in tale circostanza ebbe sostanzialmente inizio il lento processo di conventualizzazione degli eremiti, anche se occorre sottolineare che il Vincioli cercò, in qualche modo, di rispettare le consolidate tradizioni locali, permettendo che le cinque piccole comunità eremitiche allora esistenti sulle pendici di Serra Santa, pur riunite in una sorta di federazione presieduta da un superiore eletto dagli eremiti, mantenessero le proprie peculiarità e continuassero a seguire le proprie forme di spiritualità. Sopravvissuta fino agli ultimi anni del XV secolo, la presenza eremitica di Serra Santa venne messa in crisi dall'arrivo dei frati minori osservanti, inizialmente stanziatisi in uno dei romitori, i quali entrarono ben presto in possesso anche del convento gualdese di Santa Maria dell'Annunziata, inizialmente destinato agli eremiti, dei quali finirono per raccogliere l'eredità.

Il convento di Brogliano

Da Gualdo Tadino l'itinerario prosegue per Colfiorito. Per giungervi si consiglia la strada Nocera-Bagni-Annifo. Giunti alla statale 77 si prosegue per circa 1 km verso Macerata e si giunge al bivio per Brogliano.

Le prime notizie relative a questo piccolo eremo francescano, presumibilmente fondato nell'ultimo decennio del XIII secolo nella fitta e solitaria selva di Brogliano, a circa tre chilometri a nord di Colfiorito, esattamente al confine fra il territorio di Foligno e quello di Camerino, risalgono al 1297, anno

23. *Convento di San Bartolomeo di Brogliano (sec. XIV), (la foto è stata scattata prima del terremoto del 1997).*

in cui fra' Ranuccio di Francesco, procuratore dell'insediamento, e già fondatore di un ospizio per i poveri a Colfiorito, riceveva la donazione di alcuni beni. Ben poco tuttavia si conosce dei suoi primi abitatori, che comunque, sulla base delle poche notizie disponibili, sembrano esser stati, sin dall'origine, particolarmente vicini a quei gruppi di dissidenti francescani, i cosiddetti Spirituali, i quali, proponendosi di osservare alla lettera la Regola e il Testamento di san Francesco, ed entrando sovente in conflitto con i vertici del proprio ordine e con l'autorità pontificia, fino a porsi ai margini dell'ortodossia, furono spesso oggetto di persecuzioni da parte della gerarchia ecclesiastica. Quel che è certo è che il romitorio di Brogliano, grazie anche alla sua posizione strategica, costituì in più di una circostanza un sicuro rifugio per quegli Spirituali desiderosi di sottrarsi alle persecuzioni e al tempo stesso di mantenere i contatti con gli altri sostenitori del proprio movimento. Fra questi vi fu fra' Giovanni da Valle (†1351), proveniente dal convento folignate di San Francesco, insediamento noto per la sua vicinanza alle tesi della dissidenza francescana, il quale forse trovò nel piccolo convento di confine, dove sarebbe rimasto sino alla morte, anche un luogo sicuro per sfuggire alla grande inquisizione ordinata nel 1334 da papa Giovanni XXII. A Brogliano trovò rifugio, dal momento della sua scarcerazione sino al giorno della sua morte, anche fra' Gentile da Spoleto (†1362), vittima della rinnovata politica intransigentemente antispirituale messa in atto dal cardinale Albornoz per conto di papa Innocenzo VI, il quale, annullando i privilegi concessi dal suo prede-

cessore (Clemente VI) a Gentile e ad altri dodici confratelli, pose fine al cosiddetto moto gentiliano. Successivamente, verso il 1368, in corrispondenza di un'ulteriore persecuzione nei confronti dei fraticelli, il piccolo convento di Brogliano accolse fra' Paoluccio Trinci, membro di una nobile famiglia folignate entrato giovanissimo nel convento francescano della sua città, ed allora reduce da una lunga esperienza di volontaria reclusione nella torre del campanile del duomo di Foligno. Avendo ottenuto nel corso di un capitolo provinciale dell'ordine, come pretendono alcune testimonianze, il permesso di ritirarsi a Brogliano insieme ad alcuni confratelli, Paoluccio diede ben presto vita ad un movimento semi-eremitico, volto a conciliare la fedeltà alla Regola di Francesco con il pieno rispetto dell'ortodossia, e caratterizzato dalla povertà, dalla preghiera e dal silenzio. Tale movimento venne ben presto riconosciuto e approvato da papa Gregorio XI, costituendo così il nucleo originario di quella Osservanza francescana (che il popolo, a causa dei rozzi zoccoli di legno che completavano il povero abito adottato da tali religiosi, denominò familiarmente come ordine degli Zoccolanti) destinata ad una rapida espansione nel territorio italiano e, pressoché contemporaneamente, in quello spagnolo.

Le successive vicende del convento e della comunità di Brogliano, che certamente già prima della morte di Paoluccio (†1391) non era più il centro dell'Osservanza, non sono particolarmente documentate, anche a causa della dispersione del suo archivio. È comunque certo che il 16 giugno del 1511, nel corso del suo viaggio di ritorno da Bologna a Roma, vi sostò papa Giulio II, che in tale circostanza, su richiesta del guardiano del convento, fra' Onofrio da Foligno, concesse una indulgenza plenaria perpetua nel giorno della festa di san Bartolomeo a tutti coloro che avessero visitato la chiesa dell'eremo. Dalle poche ulteriori notizie sembra potersi comunque dedurre che nei secoli successivi il piccolo convento, raramente frequentato dai fedeli ed abitato da frati di scarsa cultura, per lo più dediti all'apostolato e alla cura d'anime nelle parrocchie limitrofe, conobbe un periodo di progressiva decadenza. Soppresso durante la rivoluzione francese, e quindi definitivamente chiuso con l'Unità d'Italia, l'eremo di Brogliano fu acquisito da privati, i quali tuttavia non seppero impedire il progressivo deterioramento delle strutture conventuali, fortunatamente sottratte al totale degrado dall'intervento dei padri Somaschi, che nel 1961 hanno acquistato e restaurato l'antico complesso, fortemente lesionato dal sisma del settembre-ottobre 1997.

L'abbazia di Sant'Eutizio

Da Colfiorito si ripercorre la SS 77 e da Casenove si prende la strada che, passando per Sellano, giunge a Cerreto di Spoleto. Da qui, imboccata la Valnerina in direzione Visso, si arriva a Pontechiusita da dove si prosegue per Preci. Oltrepassata quest'ultima, si giunge al bivio per Sant'Eutizio.

Le origini di questa abbazia, sorgente a due chilometri ad est di Preci, in quella Val Castoriana anticamente denominata *Vallis Campli* e, secondo alcuni studiosi, caratterizzata dalla presenza di un municipio romano decaduto in

seguito alla crisi del Tardo Impero, risalgono alla fine del V secolo. Infatti, secondo la tradizione accolta da Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*, in quell'epoca un austero religioso di nome Spes avrebbe dato vita, a circa sei miglia da Norcia, «in loco cui vocabulo Cample est», ad un insediamento monastico probabilmente costituito da una serie di piccoli cenobi in muratura e di romitori ricavati in grotte naturali. Tali dimore, occupate, in base alle loro differenti caratteristiche, da piccoli gruppi di anacoreti o da più consistenti nuclei di cenobiti, dovevano presumibilmente sorgere, secondo il modello delle *laure* orientali, che coniugava vita solitaria e vita comune, a più o meno breve distanza da un *oratorium* intitolato alla Vergine, la cui erezione viene tradizionalmente attribuita al *venerabilis pater* Spes. Stando alla narrazione dei *Dialogi*, costui, afflitto per quarant'anni da una cecità totale, poco prima della sua morte avrebbe ottenuto da Dio il privilegio di riacquistare la vista, potendo così recarsi presso tutti i piccoli cenobi circostanti e partecipare ai suoi confratelli quegli insegnamenti che egli, privo della luce degli occhi, ma illuminato dalla Grazia divina, aveva appreso nel corso della sua esistenza. Dopo il trapasso dell'anziano rettore, caratterizzato, secondo Gregorio, dalla prodigiosa apparizione di una colomba, che, uscita dalla bocca del religioso morente, fu vista volare verso il cielo attraverso il tetto dell'oratorio, la guida del movimento anacoretico della Valle di Campli sarebbe stata successivamente assunta da un eremita di nome Eutizio, anche se le fonti non consentono di determinare con assoluta certezza l'identità dell'insediamento fondato da Spes con quello successivamente diretto dal suddetto anacoreta, né se quest'ultimo religioso, come pretende la tradizione locale, possa essere considerato l'immediato successore del primo rettore del movimento monastico camplese. Quel che è certo è che Eutizio, accogliendo la pressante richiesta dei suoi confratelli cenobiti, dopo aver affidato al compagno Fiorenzo la custodia del proprio romitorio sito «in Nursinae partis provinciae», assunse la direzione del non lontano monastero, guidandolo sapientemente per molti anni, sino alla sua morte, e che dopo questo evento i monaci dell'insediamento camplese, venerandolo come santo, gli intitolarono il luogo di culto del cenobio, che da allora assunse il nome di Sant'Eutizio.

Secondo un testo agiografico dell'VIII secolo, la celebre *Passio XII fratrum*, presumibilmente compilata da un monaco di San Brizio che raccolse in un'unica narrazione precedenti tradizioni umbre, Eutizio sarebbe uno di quegli eremiti orientali ai quali tale opera, unitamente ad altre successive narrazioni, attribuisce il merito dell'evangelizzazione dell'Umbria. Partito dalla Siria insieme al padre, Anastasio, al fratello Brizio e ai cugini Carpoforo, Abbondio, Lorenzo, Giovanni, Isacco, Teudila, Procoro, Ercolano e Barattale, il santo sarebbe inizialmente giunto a Roma per predicare il Vangelo, per poi rifugiarsi, a causa della feroce persecuzione scatenata dall'imperatore Giuliano l'Apostata, responsabile, tra l'altro, anche del martirio di Anastasio, nei pressi del lago di Bolsena, abbracciando la vita eremitica. Successivamente, come affermato dalla più tarda *Legenda sancti Euticii*, presumibilmente compilata da un monaco del cenobio eutiziano che riprese e amplificò le precedenti narrazioni agiografiche coniugandole con i dati desumibili dal testo dei *Dialogi*, il san-

to avrebbe abbandonato l'area di Bolsena e quindi si sarebbe recato nella Valle di Campli, stabilendosi in un eremo insieme al compagno Fiorenzo, anch'egli, secondo altre tarde narrazioni, originario della Siria.

Tuttavia, secondo il Pirri, autore di alcuni fondamentali studi sul monastero della Val Castoriana, tale tradizione, peraltro successivamente accolta anche dalla celebre raccolta agiografica del noto erudito folignate Lodovico Iacobilli, non sarebbe rispondente alla realtà storica, in quanto la narrazione gregoriana, che, a detta del pontefice, dipende da informatori alquanto attendibili e particolarmente edotti sulle vicende monastiche dell'area norcina, non sembrerebbe offrire elementi in grado di confermare la pretesa origine orientale dell'eremita, mentre l'autorevole testimonianza offerta da un esemplare del *Martirologio di Usuardo,* in uso presso il cenobio di Sant'Eutizio, parrebbe attribuire non solo ad Eutizio, ma anche al suo predecessore Spes una più verosimile provenienza dal territorio di Norcia.

Lo stesso Gregorio, inoltre, non offre molte indicazioni sull'abbaziato di Eutizio, riferendo invece alcuni singolari episodi relativi a Fiorenzo. Narra infatti il pontefice che l'eremita, pur accettando di buon grado che la partenza del suo confratello, chiamato a nuove e gravose responsabilità, lo relegasse in una completa solitudine, alleviata soltanto da un piccolo gregge di pecore, pregava insistentemente il Signore affinché gli donasse il conforto di un compagno. Così, un giorno, dopo aver concluso le sue quotidiane orazioni, si accorse della presenza di un orso che, contrariamente alla feroce indole dei suoi simili, se ne stava quieto dinanzi alla sua cella, come se volesse rendere omaggio all'uomo di Dio. Resosi ben presto conto della mansuetudine dell'animale, e riconoscendo in esso il compagno ripetutamente chiesto al Signore, Fiorenzo decise di affidargli la custodia delle sue pecore, cosa che l'orso da quel giorno cominciò ad eseguire con diligenza, non solo convivendo pacificamente con quegli animali che un tempo era solito divorare, ma anche adeguando il suo quotidiano rientro dal pascolo alle esigenze dell'eremita, permettendogli così di osservare al meglio i giorni di digiuno e di preghiera. Ma questo singolare e miracoloso sodalizio suscitò ben presto l'invidia di alcuni dei nuovi discepoli di Eutizio, i quali, colpiti dal fatto che il loro maestro, a differenza di quell'anacoreta, non operava prodigi, spinti dall'invidia, uccisero il povero orso. Venuto a conoscenza del fatto, l'eremita, che ormai considerava il mansueto animale come un vero e proprio confratello, non riusciva a darsi pace, ed in presenza del suo antico compagno Eutizio, che lo aveva chiamato presso di sé per tentare di consolarlo, invocò la vendetta divina sui responsabili dell'uccisione, i quali, di lì a breve, furono colpiti dalla lebbra e in poco tempo morirono, orribilmente consumati dal morbo. Ma, narrano i *Dialogi,* nel semplice e mite Fiorenzo insorse ben presto un forte senso di colpa ed il rimorso per essersi lasciato prendere dall'ira, e così per tutto il resto della sua vita non cessò di piangere i suoi confratelli, sentendosi responsabile della loro morte alla stregua di un omicida.

Stando invece a quanto narrato in una più tarda ed anonima biografia, Fiorenzo, dopo il trapasso di Eutizio, avrebbe abbandonato la Val Castoriana per recarsi presso il romitorio di un altro anacoreta, Vincenzo, che da tempo

OMISSIS

24. *Gualdo Tadino, Serra Santa, eremo di San Marzio.*

viveva in solitudine fuori delle mura di Foligno in una piccola cella, nella quale, dopo che quest'ultimo fu consacrato vescovo della città, l'eremita avrebbe vissuto in solitudine fino alla morte.

Eutizio, invece, che, come si è detto, nel corso della sua vita non aveva ricevuto il dono di operare prodigi, negli anni successivi alla sua morte si guadagnò fama di taumaturgo, tanto è vero che ancora ai tempi di Gregorio Magno (ma esistono analoghe testimonianze relative addirittura al XVII secolo) gli abitanti di Norcia nei periodi di siccità si riunivano in preghiera nei campi, portando in processione la veste del santo, al fine di ottenere il miracoloso e puntuale manifestarsi di una pioggia ristoratrice.

Totalmente ignote sono invece le successive vicende del movimento monastico camplese, anche se è possibile credere che esso abbia potuto esercitare un qualche influsso sulla contemporanea esperienza di san Benedetto, il quale, nativo di Norcia, in gioventù potrebbe essere venuto a conoscenza di tale singolare e innovativa realtà religiosa. Attualmente gli storici, contrariamente al passato, sono comunque inclini a ritenere, nonostante la grave crisi del monachesimo italico generata dalla invasione longobarda, che la vita dell'insediamento eutiziano non abbia subito quelle brusche e a volte durature interruzioni che invece caratterizzarono la storia di molti altri monasteri dell'Italia centrale, e che in seguito, fra il X e il XII secolo, esso abbia vissuto un periodo di grande prosperità, peraltro caratterizzato, come sembra, dall'apertura alle istanze riformatrici di Cluny, forse favorite anche dall'influsso eser-

25. *Preci, Piedivalle, Abbazia di Sant'Eutizio, (rinnovata nel 1190, completata nel 1236).*

citato su Sant'Eutizio dal monastero sabino di Farfa a partire dagli ultimi anni del secolo XI. Fatta comunque eccezione per una donazione elargita nel dicembre del 907 dall'ex imperatrice Ageltrude, vedova di Guido da Spoleto, e per altri tre diplomi, sommariamente trascritti dallo Iacobilli, che ebbe modo di consultare l'archivio del cenobio prima della sua definitiva dispersione, la pressoché totale carenza di documentazione anteriore alla fine del XII secolo non consente una precisa ricostruzione della storia dell'insediamento eutiziano, anche se i dati desumibili dalle testimonianze più tarde permettono di delineare l'entità dell'espansione territoriale della comunità camplese. Questa, oltre ad essere presenza pressoché egemone nella valle, costellata da numerosi

insediamenti sorti in virtù della presenza monastica, e nei territori adiacenti (si pensi, ad esempio, all'area di Norcia), ebbe possedimenti non solo in Valnerina, nell'area spoletina o nel circondario di Ascoli Piceno, ma anche nei più lontani territori abruzzesi del teramano, come, tra l'altro, dimostra l'estensione geografica del culto tributato a sant'Eutizio, dedicatario, in tali regioni, di numerose chiese.

Più numerosi, invece, risultano i dati relativi all'attività dello *scriptorium* del cenobio, che già verso la fine dell'XI secolo aveva raggiunto un buon livello di organizzazione e di qualità, testimoniato dalla presenza di valenti copisti (come quel monaco Uberto, che, pur definendosi "scriptor infelix", era certamente dotato di grande abilità grafica) e di buoni decoratori, i quali con la loro opera diedero ben presto vita ad una piccola ma esemplare biblioteca monastica, la cui fisionomia è tuttora ricostruibile attraverso l'analisi di un prezioso catalogo del XII secolo e dei superstiti codici eutiziani attualmente conservati presso la Biblioteca Vallicelliana di Roma. Fra questi occorre ricordare quel Sacramentario dell'XI secolo contenente la più antica formula di confessione in volgare giunta sino ai nostri giorni, che oltre a costituire una preziosissima testimonianza relativa all'evoluzione della lingua italiana, attesta anche la rilevanza dell'impegno pastorale dei monaci di Sant'Eutizio.

Con il passaggio del territorio del Ducato spoletino dall'autorità imperiale a quella dei rettori pontifici ebbe inizio la lenta decadenza del monastero, che già verso la metà del XIII secolo cominciò a subire la lenta, ma progressiva erosione dei suoi vasti possedimenti ad opera dei comuni limitrofi, primo fra tutti quello di Norcia, i quali, pur di impossessarsi dei feudi di Sant'Eutizio, in più di un'occasione fecero ricorso all'uso della forza, costringendo infine i monaci a rinunciare ai loro ultimi possessi. Ciononostante, in questo periodo si registra un'intensa attività volta al restauro e all'abbellimento delle strutture del cenobio. Ai primi lavori fatti eseguire al portale della chiesa dall'abate Teodino I (1180-1208 circa) fece seguito, dopo alcuni decenni, la ben più vasta ristrutturazione voluta da Teodino II (1228-1265).

Sebbene l'attuale aspetto dell'insediamento eutiziano sia sostanzialmente ancora quello fissato dagli interventi duecenteschi effettuati durante il lungo abbaziato di Teodino II, alcuni studiosi ritengono che le forme originarie del cenobio non dovessero essere sensibilmente diverse da quelle odierne, le quali tuttora rispecchierebbero modelli costruttivi risalenti al V o al VI secolo. In tal caso il primitivo *oratorium* dedicato alla Vergine, del quale non sembrano rimanere tracce di un qualche rilievo, ad eccezione di alcuni frammenti lapidei ascrivibili all'età carolingia, dovrebbe poter essere localizzato al di sotto della chiesa abbaziale duecentesca, anche se alcuni indizi sembrerebbero suggerire che l'antica costruzione avesse un orientamento diverso (presumibilmente nord-sud) da quello attuale (est-ovest). Significative invece le tracce di vita eremitica riscontrabili in alcune grotte site nella rupe della sovrastante collina, una delle quali, al tempo dello Iacobilli denominata "scoglio Spogna", viene tradizionalmente indicata come l'eremo di Eutizio. In queste grotte, infatti, sono stati individuati evidenti interventi sulla

roccia viva volti alla realizzazione di stipiti nei punti di passaggio e di tettoie, e soprattutto resti di decorazione ad affresco che testimoniano la successiva trasformazione di questi eremi in piccole cappelle. A tali testimonianze vanno aggiunte le numerose cavità con presumibile funzione funeraria (individuate nel 1940) scavate nel fianco della rupe adiacente alla parete sinistra del luogo di culto, e soprattutto le tre tombe vuote, anch'esse scavate nella roccia, rinvenute al di sotto dell'attuale presbiterio, le quali sono forse identificabili con le originarie sepolture di Spes e di Eutizio, dal momento che, come narrato nella succitata *Legenda sancti Euticii*, le spoglie del santo, in epoca imprecisata e probabilmente nell'ambito di una prima risistemazione del presbiterio, sarebbero state traslate e deposte in un luogo più visibile e forse più consono alle aspettative dei pellegrini che certamente si affollavano presso le tombe dei due santi. Ben diversa, invece, la situazione dell'eremo di San Fiorenzo, anticamente denominato San Fiorenzo *de Guayta*. Sito a circa un chilometro dell'abbazia, presso Collescille, questo piccolo insediamento, costituito da una caverna di tufo, tradizionalmente indicata come dimora dell'omonimo santo, e da un piccolo oratorio restaurato nel secolo XVIII, purtroppo, similmente a molte altre celle della valle, non ha restituito testimonianze antiche.

L'eremo della Stella

Riprendendo la Valnerina, giunti all'altezza di Borgo Cerreto, si devia per Roccatamburo e da qui si giunge all'eremo della Stella.

Situato in Val di Noce sulla cresta del Monte Maggio, questo santuario deve la sua attuale denominazione ad un'immagine di Maria, raffigurata con una veste trapunta di croci a forma di stella, riscoperta, nel 1833, da due giovani pastori del vicino paese di Roccatamburo sui resti di un muro antistante l'antico eremo, allora già abbandonato da circa due secoli. Tale fatto, che suscitò nella popolazione locale il desiderio di riaprire al culto l'antica chiesa, spinse il priore del monastero agostiniano di Cascia a raccogliere i fondi necessari al restauro del romitorio, successivamente affidato alla custodia di eremiti volontari, tra i quali si ricordano il fabrianese Vincenzo Solfanelli e Luigi Crescenzi da Poggio Primocaso.

L'origine di questo insediamento è certamente molto antica e presumibilmente ricollegabile a quell'intensa fioritura di vita ascetica che, a partire dal VI secolo, caratterizzò il territorio spoletino e la Val Nerina. Tuttavia, la totale assenza di manufatti anteriori al pieno Medioevo, probabilmente cancellati dai successivi interventi trecenteschi, volti forse anche al recupero e al riutilizzo di ben più antichi alloggiamenti rupestri, non consente di determinare la cronologia dello stanziamento originario. Ad ogni modo, nonostante il totale silenzio delle fonti circa gli antichi stanziamenti eremitici, documenti della seconda metà del Duecento attestano che quest'area fu anche caratterizzata dalla presenza dei monaci del non lontano cenobio benedettino di San Pietro in Valle di Ferentillo, i quali, in un periodo difficilmente precisabile, vi

26. *Ferentillo, Abbazia di San Pietro in Valle, (fine sec. X e inizi successivo).*

eressero un monastero intitolato a San Benedetto e denominato, a causa della particolare asprezza del luogo, *in faucibus* o *in vallibus*.

Con la soppressione dell'abbazia di Ferentillo (1294), il piccolo monastero seguì la sorte di tutti gli altri beni e possessi di San Pietro in Valle, ben presto affidati, per volere di papa Bonifacio VIII, ai religiosi del Capitolo lateranense, ma ciò non valse ad arrestare la crisi dell'oramai pressoché spopolato cenobio, che già agli inizi del Trecento risultava abitato da un solo monaco. Tuttavia, l'irreversibile desolazione di quei luoghi venne bruscamente interrotta dall'iniziativa di due religiosi del monastero agostiniano di Cascia, fra' Giovanni da Norcia e fra' Andrea da Mucciafora, che chiesero e ottennero dal priore generale dell'ordine il permesso di edificare un eremo in Val di Noce. Il progetto dei due agostiniani si concretizzò nel marzo del 1308, quando il

cardinale Pietro Colonna, arciprete di Santa Maria Maggiore e di San Giovanni in Laterano, per mezzo del suo vicario, accolse ufficialmente la loro richiesta, concedendo ai suddetti religiosi il territorio necessario all'edificazione di un eremo, poi denominato Santa Croce in Val di Noce, al quale veniva però imposto l'obbligo di versare un piccolo censo annuo al vicino monastero di San Benedetto nel giorno della festa del santo, pena la decadenza della concessione. Tale privilegio fu successivamente confermato nel settembre 1336 dall'agostiniano fra' Bartolo di Cascia, vicario del cardinale diacono di Santa Maria in Aquiro, camerario della basilica lateranense, il quale, forse per scoraggiare definitivamente le ingiustificate pretese del rettore di San Benedetto sulle pertinenze dell'eremo e dell'adiacente chiesa di Santa Croce, fece nuovamente determinare i confini dell'insediamento agostiniano, minacciando di scomunica chiunque avesse ulteriormente molestato gli eremiti.

Nei due secoli successivi alla fondazione, l'eremo di Santa Croce, come testimoniano le numerose grotte e gli anfratti rocciosi chiusi da murature disseminati intorno alla chiesa trecentesca, dovette ospitare una comunità abbastanza numerosa, che peraltro si preoccupò di abbellire l'interno del luogo di culto, anch'esso, similmente all'eremo, parzialmente scavato nella roccia e delimitato da un muro laterale, con una serie di affreschi, in parte databili al 1416. Tali dipinti, ormai alquanto deperiti, sono costituiti da una sorta di trittico, situato nella parete di fondo, raffigurante la Madonna tra sant'Agostino e Gregorio Magno, cui fanno riscontro altri due gruppi di santi. Ulteriori tracce di affreschi sono invece individuabili all'aperto, presso le grotte, dove è ancora possibile riconoscere un angelo annunciante ed una croce con i simboli della Passione di Cristo.

Verso la fine del Quattrocento, l'eremo di Santa Croce, nonostante il suo glorioso passato (sembra infatti che vi sia stato celebrato anche un Capitolo provinciale dell'ordine agostiniano), doveva essere ormai in stato di semiabbandono, tanto è vero che nel 1512 il Comune di Cascia si interessò al restauro della chiesa. Ad ogni modo, come testimoniano alcuni graffiti incisi sulle pareti dell'eremo, il luogo continuò ad essere abitato da qualche religioso agostiniano almeno fino alla prima metà del Seicento (l'incisione più recente fu infatti tracciata da tale fra' Gregorio di Narni nel 1630), ma già nel 1712 il Lascaris, vescovo di Spoleto, nel corso di una visita pastorale non poteva far altro che constatarne il totale abbandono.

Si ritorna a Borgo Cerreto e prendendo la Valnerina in direzione Terni si giunge a Castel San Felice per la visita della chiesa di San Felice di Narco.

San Felice di Narco
Chiesa di San Felice

Le più antiche origini di questo insediamento della Valnerina sono in qualche modo riconducibili a quel movimento eremitico di origine orientale celebrato dall'anonimo autore della citata *Passio* dei XII Siri. Secondo la *Vita beati Mauri Syri abbatis et Felicis eius filii apud Vallem Narci prope Naris ripam*,

che si ricollega a tale narrazione, il dedicatario di questa chiesa, nella quale gli studiosi ritengono di poter individure il luogo di culto di un antico monastero, trasformato nel XIII secolo in un priorato secolare, non sarebbe altri che un fanciullo-eremita, di nome Felice, giunto in Valnerina da Cesarea di Siria insieme al padre Mauro e ad un'anonima nutrice. Partiti dalla Siria al seguito di Carpoforo insieme ad altri trecento compagni, Mauro e suo figlio Felice, dopo un tempestoso viaggio per mare, giunsero ben presto in Italia, per poi dirigersi «in partibus Spoleti, in loco qui dicitur Narcus, iuxta fluvium», edificando un piccolo oratorio dove condurre, unitamente alla nutrice del piccolo Felice, una vita quotidianamente scandita dalla preghiera, dalle veglie e dai digiuni. Un giorno, su richiesta degli abitanti del luogo, Mauro si recò nel luogo in cui dimorava un orribile drago, e, colpendolo col ferro «cum quo lapidem incidebat», lo uccise, liberando quella terra «a nece draconis perfidi». Stabilitisi nell'area liberata dalla pestifera presenza del drago, i tre protagonisti proseguirono la loro vita di preghiera fino a che, preannunciata da una miracolosa apparizione angelica, la morte non mise fine all'esistenza di Felice e della sua nutrice, che vennero successivamente sepolti da Mauro, in quello stesso luogo posto lungo il fiume Nera, dove, secondo l'agiografo, «divina beneficia prestantur usque in hodiernum diem», e dove, secondo la tradizione, sarebbe successivamente sorta la chiesa che tuttora ospita i pretesi sarcofagi dei suddetti santi.

Le successive vicende della suddetta chiesa sono purtroppo pressoché sconosciute. L'odierna costruzione, la cui facciata conserva dei bassorilievi raffiguranti la vita dei due eremiti, è certamente risalente alla seconda metà del XII secolo, anche se «un'indagine negli ambienti ad essa connessi ha rivelato la presenza di una struttura precedente», forse connessa all'ipotetica presenza di un'antica area cimiteriale.

Continuando in direzione Terni la statale Valnerina, si devia per S. Pietro in Valle.

Ferentillo
Abbazia di San Pietro in Valle

Questo cenobio fu presumibilmente fondato agli inizi del secolo VIII dal duca spoletino Faroaldo II, il quale, come pretende una consolidata, ma leggendaria tradizione, attestata nel XVII secolo, avrebbe fatto edificare la chiesa intitolata a San Pietro in seguito all'apparizione dell'apostolo, il quale, indicandogli la cella del santo eremita Lazzaro avrebbe ingiunto al duca di edificare un luogo di culto in suo onore. Quale che sia il valore di tale tarda narrazione, secondo quanto narrato nella Vita di San Lorenzo "Illuminatore", preteso vescovo spoletino, gli eremiti Lazzaro e Giovanni sarebbero giunti dalla Siria, unitamente ai citati Mauro e Felice, in Valnerina. Nello stesso luogo caratterizzato dagli abituri dei due romiti, sarebbe sorta l'abbazia fondata dal duca Faroaldo, che, secondo una recente ipotesi, avrebbe affidato la nuova fondazione monastica, conferendogli la dignità di abate, a quel *vir religiosus*

27. *Monteluco, Spoleto, Chiesa di San Giuliano a Monteluco, facciata del sec. XIII con rilievi paleocristiani.*

italico di nome Martirio, noto quale seguace di Tommaso di Morienna, il monaco savoiardo fondatore della celeberrima abbazia sabina di Santa Maria di Farfa, largamente beneficato dal medesimo duca longobardo. In questa stessa abbazia, che peraltro ospitò le sepolture dei duchi di Spoleto, avrebbe concluso la propria esistenza il citato Faroaldo II, deposto dal figlio Trasmondo II, successivamente allontanato dalla guida del ducato dal sovrano longobardo Liutprando e a sua volta forzatamente relegato in San Pietro, dove sarebbe morto intorno al 765. A partire dal secolo IX le notizie sul cenobio diventano più scarse. Secondo le fonti, verso l'840 il cenobio, per un breve periodo, sarebbe stato espropriato dal vescovo spoletino Sigualdo, ma il suo successore Lituardo avrebbe ben presto richiamato i monaci a Ferentillo. Dopo le devastazioni saracene della fine del IX secolo, l'abbazia, detentrice di numerosi possedimenti, principalmente situati in Umbria e nelle Marche, sarebbe stata restaurata in età ottoniana, periodo al quale vengono ascritti gli affreschi che ancor oggi caratterizzano l'antica chiesa abbaziale. Successivamente, con il passaggio del Ducato spoletino sotto il controllo di Roma, ebbe inizio il lento declino dell'abbazia. Affidata alla cura spirituale dell'abbazia di Fiastra (agosto 1234), verso la metà del secolo XIII San Pietro in Valle, unitamente al feudo di Ferentillo, passò sotto il controllo della città di Spoleto, per poi essere affidata in età bonifaciana alle cure del Capitolo Lateranense. Tuttavia, nel 1477, l'abbazia fu affidata alla Camera Apostolica, e l'anno successivo concessa in commenda a Bartolomeo Della Rovere per poi giungere, dopo varie

peripezie, sotto il controllo della famiglia Ancajani, che mantenne la commenda del cenobio fino alla metà del XIX secolo, quando tutti i beni dell'abbazia passarono direttamente sotto il controllo del Comune di Ferentillo.

Monteluco

Riprendendo la Valnerina in direzione Visso, al bivio di Piedipaterno ci si inerpica per Forca di Cerro (m 734), quindi si scende a Spoleto e, all'altezza della chiesa di San Pietro, si sale a Monteluco.

Le origini di quello che può certamente essere definito come il più noto e forse più antico insediamento eremitico sorgente nei territori dell'antico Ducato di Spoleto sono legate alla vicenda dell'anacoreta Isacco, anch'essa descritta, similmente a quelle dei primi eremiti della Val Castoriana, dai *Dialogi* gregoriani. Secondo Gregorio Magno, che anche in questo caso si preoccupa di accreditare la veridicità del suo racconto, l'esperienza eremitica di Isacco, originario *de Syriae partibus*, forse rifugiatosi in Italia per sfuggire alla persecuzione religiosa dell'imperatore bizantino Anastasio o, più verosimilmente, a causa delle invasioni persiane, si svolse negli anni della dominazione gotica. L'arrivo di Isacco a Spoleto non fu tuttavia tra i più facili. Narra infatti il pontefice che, giunto in città, il *vir Domini* entrò in una chiesa per pregare, ed essendovi rimasto ininterrottamente per tre giorni e due notti, suscitò il sospetto dei custodi, i quali, sconcertati ed irritati da un atteggiamento superficialmente giudicato ipocrita ed esibizionista, decisero di allontanarlo. Uno di essi, reputandolo un simulatore, lo schiaffeggiò, intimandogli di uscire, ma proprio in quell'istante un demone si impossessò del guardiano. Gettatosi prontamente sul corpo dell'uomo, Isacco riuscì a liberare il custode dalla malefica presenza e in tal modo tutti i presenti compresero che quel singolare straniero non era affatto un simulatore, ma un vero uomo di Dio. Affascinati dalla personalità del nuovo venuto, gli spoletini cercarono di trattenerlo presso le proprie dimore, offrendogli anche i beni necessari alla costruzione di un monastero in città, ma Isacco, affermando che colui che cerca la ricchezza terrena non può essere un vero monaco, uscì da Spoleto ritirandosi in solitudine nel non lontano bosco del Monteluco, prendendo dimora in *humile habitaculum*. Dopo breve tempo, però, l'aspra solitudine scelta dall'eremita, che nel corso della narrazione gregoriana assume ben presto i paradigmatici connotati del *vir Dei* e quindi del *servus omnipotentis Domini*, venne interrotta dall'arrivo di numerosi "discipuli" di ambo i sessi e di ogni condizione sociale, i quali, sotto la guida di Isacco, cominciarono a dedicarsi al *servitium Dei*. Ad ogni modo, al di là delle notizie fornite da Gregorio Magno, più interessato all'evoluzione cenobitica di tale realtà che non alla sua forma iniziale, è probabile che in origine la comunità radunatasi intorno al pellegrino giunto *de Syriae partibus*, si conformasse in qualche misura alle tradizioni anacoretiche siriache (isolamento, austerità, lavoro manuale e preghiera), e che tale insediamento, similmente a quello più o meno coevo della Val Castoriana, fosse costituito da una serie di romitori, in parte scavati in grotte naturali, situati nei dintorni di un oratorio centrale, configurandosi così come una *laura* di

anacoreti guidati dagli insegnamenti spirituali di Isacco. Tuttavia la pressoché totale assenza di notizie anteriori al XII secolo non permette una puntuale ricostruzione dell'evoluzione di tale comunità, né è possibile dare particolare credito alle posteriori tradizioni, accolte anche dallo Iacobilli, le quali pretendono di individuare i compagni e i successori di Isacco in personaggi (e ricordiamo, per citarne qualcuno, Marziale, Egidio, Lorenzo e Antimo) che, in realtà, risultano sovente presi in prestito dalle più antiche narrazioni agiografiche umbre. Sembra comunque ormai certa l'identificazione di questo insediamento, che alla morte del fondatore (generalmente posta intorno al 550), doveva aver ormai assunto l'aspetto di un vero e propro cenobio dotato di un oratorio, di un orto e di un ambiente destinato ad accogliere poveri e pellegrini, con il monastero spoletino intitolato a san Giuliano (forse il martire orientale compagno di Basilissa), sorgente a Sud della città su un piccolo rilievo alle pendici del Monteluco e ricordato per la prima volta in una lettera inviata nel 559 da papa Pelagio I a Paolino, vescovo di Spoleto. Tuttavia, l'attuale complesso di San Giuliano, interamente ricostruito nel XII secolo, oggi non presenta caratteristiche ascrivibili alla seconda metà del VI secolo, rendendo per ora impossibile (in assenza di una sistematica indagine archeologica) una pur sommaria ricostruzione dell'insediamento originario, del quale sembrano essere sopravvissuti soltanto alcuni elementi decorativi riutilizzati nella costruzione del portale della chiesa abbaziale romanica (si tratta di alcuni frammenti marmorei di un architrave), i quali, secondo alcuni studiosi, presenterebbero dei caratteri stilistici di matrice siriaca. Tali elementi potrebbero pertanto costituire una significativa conferma alla pretesa origine orientale attribuita al movimento eremitico monteluccano dalla celebre, e già citata, *Passio XII fratrum*, la quale inserisce la vicenda di Isacco, desumendola dalla narrazione gregoriana, nelle complesse vicissitudini di un gruppo di dodici immigrati siri, che successive compilazioni agiografiche ampliano fino a trecento, legando, tra l'altro, a tale movimento eremitico anche l'origine di alcune fondazioni monastiche della Valnerina, quali il monastero di San Pietro in Valle presso Ferentillo e il piccolo cenobio di San Felice di Narco, entrambi sorti presso eremi eretti da anacoreti siriani.

Quale che sia il valore di tali tradizioni, che comunque sembrano testimoniare la notevole espansione di tale movimento eremitico in età altomedievale, le ulteriori notizie relative al monastero di San Giuliano, che in tempi e modi ancora incerti divenne in seguito abbazia benedettina, sono purtroppo costituite da privilegi pontifici emanati negli ultimi decenni del XII secolo, epoca in cui il cenobio sembra aver conosciuto un certo splendore, peraltro testimoniato dal totale rifacimento delle sue strutture, e un rilancio della vita cenobitica, senza però per questo rinunciare al forte legame con l'originaria vocazione eremitica della comunità, ancora in possesso di diversi romitori, quali l'*eremum Sichelmi*, l'*eremum Sancti Agnelli* e l'*eremum Sancte Marie Montis Luci*, indicati fra i beni dell'abbazia in un privilegio di Urbano III del 1185.

Coinvolto nella crisi del ducato spoletino, il cenobio di San Giuliano, che nel 1324 subì la confisca dei propri possessi, successivamente affidati in gestione al rettore del ducato, dopo le difficoltà dell'età avignonese, conobbe un nuovo periodo di fioritura, coincidente con l'abbaziato di Argento Campello

(verso la metà del XV secolo) e caratterizzato dall'esecuzione, all'interno della chiesa, di un grande ciclo di affreschi celebranti le gesta di Isacco e dei suoi primi seguaci (1442). Tuttavia, verso la fine del secolo, l'affidamento in commenda del cenobio allo spoletino Ermodoro Melchiorre, parente del cardinale Ascanio Maria Sforza Visconti, segnò l'inizio di una inarrestabile crisi, culminata con la soppressione dell'abbazia, decretata da papa Alessandro VI nel settembre del 1502, ed il contemporaneo affidamento delle strutture di San Giuliano ai Canonici Regolari Lateranensi, i quali, però, trasferitisi ben presto all'interno delle mura di Spoleto presso la chiesa di Sant'Ansano, dove peraltro traslarono le spoglie di sant'Isacco, abbandonarono definitivamente l'insediamento di Monteluco, ormai destinato a cadere progressivamente in rovina.

La soppressione del cenobio tuttavia non determinò la fine del movimento eremitico del Monteluco, che peraltro, sin dagli anni immediatamente successivi al sorgere del cenobio, aveva costituito, parallelamente all'esperienza cenobitica di San Giuliano, una costante e rilevante presenza relativamente autonoma dal monastero. Questa, a partire dal XIII secolo, fu notevolmente incrementata dal sostanzioso apporto del vivace movimento penitenziale femminile spoletino, che diede vita ad una serie di insediamenti di recluse, alcuni dei quali, come Santa Maria *inter Angelos* o delle Palazze, dislocati sulle prime pendici meridionali del monte, e di altri gruppi di penitenti, che i vescovi tesero via via a regolamentare con la concessione di autorizzazioni *ad personam* e l'imposizione di regole in genere di ispirazione agostiniana. A partire poi dalla metà del XIV secolo si registra la presenza di un insediamento francescano (successivamente coinvolto nel moto gentiliano), la cui fondazione è spesso stata erroneamente attribuita allo stesso santo d'Assisi.

Ad ogni modo, a partire dalla metà del '500, il movimento montelucano, passato alle dirette dipendenze dei vescovi spoletini, subì un processo di riorganizzazione, caratterizzato dalla ricorrente emanazione di norme disciplinari e dalla fissazione della sua struttura organizzativa in una congregazione presieduta da un priore, eletto annualmente, ma sottoposto ad un protettore, e soprattutto al vescovo, cui spettava il compito di vagliare gli aspiranti eremiti da ammettere al noviziato. Il centro di tale congregazione, che non prevedeva né voti né vincoli religiosi irrevocabili, ma auspicava per i suoi membri uno stile di vita ascetico caratterizzato dalla mortificazione del corpo, dalla preghiera e dall'obbedienza ai superiori, divenne l'eremo di Santa Maria delle Grazie (già edificato nel 1513), scelto ben presto come residenza del priore, successivamente dotato di una piccola biblioteca, e quindi, a partire dal 1619, indicato come quotidiano luogo di meditazione comunitaria. Dai registri della congregazione, stilati a partire dal 1590, risulta che da tale anno fino al 1700 vennero ammessi a Monteluco circa un centinaio di eremiti, la maggior parte dei quali provenienti dalle varie regioni italiane, e, in misura minore, dalla Francia. Sopravvissuta, dopo alterne vicende, fino agli ultimi anni del XVIII secolo, la congregazione, sciolta temporaneamente nel 1795 per motivi disciplinari dal vescovo Locatelli, fu ricostituita nel 1816, dopo le vicissitudini del periodo rivoluzionario, dal vescovo Canali, ma ormai essa annoverava soltanto un vecchio eremita, fra' Pasquale Valentini, e alcuni altri ex religiosi,

rifugiatisi a Monteluco in seguito allo scioglimento degli ordini di appartenenza. Dopo la morte dell'ultimo di costoro, Luigi Landini (1838), gli eremi, inizialmente ceduti dal vescovo in uso temporaneo a laici e religiosi, vennero successivamente confiscati dallo Stato italiano, e quindi venduti a privati, costituendo il nucleo originario di una quindicina di ville, tuttora esistenti.

Nota bibliografica

L. Iacobilli, *Vite de' santi e beati dell'Umbria*, III voll., Foligno, 1656.

R. Guerrieri, *Storia civile ed ecclesiastica del Comune di Gualdo Tadino*, Gubbio, 1933.

R. Guerrieri, *Le Cronache e le Agiografie Francescane Medievali Gualdesi e i loro rapporti con le altre Cronache e le Leggende agiografiche Umbre*, Gubbio, 1933 (Miscellanea Francescana, XXXIII).

P. Pirri, *L'abbazia di Sant'Eutizio in Val Castoriana presso Norcia e le chiese dipendenti*, Romae, 1960 (Studia Anselmiana, 45).

A. Fabbi, *Preci e la Val Castoriana. Storia e arte*, Spoleto, 1963.

G. Penco, *Il monachesimo in Umbria dalle origini al sec. VII incluso*, in "Atti del II Convegno di Studi Umbri" (Gubbio, 24-28 maggio 1964) Gubbio, 1965, pp. 258-276.

B. Cignitti, *Marzio, eremita in Umbria, beato*, "Bibliotheca Sanctorum", VIII, Roma, 1966, coll. 1316-1318.

Mariano d'Alatri, *Pietro da Gualdo Tadino, beato*, ibid., X, Roma, 1968, col. 699.

N. Del Re, *Tommasuccio da Foligno, beato*, ibid., XII, Roma, 1969, coll. 614-616.

A. Fabbi, *Storia e arte nel Comune di Cascia*, Cascia, 1975, pp. 380-383 e p. 491, n. VIII e p. 493s., n. XI.

G. Chiaretti, *Eremiti del Monteluco*, in "Dizionario degli Istituti di Perfezione", III, Roma, 1976, coll. 1167-75.

L. Barroero, E. Borsellino, G. Testa, *I più antichi stanziamenti eremitici nel territorio spoletino*, in "Martiri ed evangelizzatori della Chiesa spoletina. Atti del Primo Convegno di Studi Storici ecclesiastici" (Spoleto, 2-4 gennaio 1976), Spoleto, 1977, pp. 39-41.

A. Fabbi, *Presenza cristiana a Spoleto e a Norcia nei "Dialoghi" di San Gregorio Magno: rievocazione di un ambiente*, ibid., pp. 125-136.

L. Gentili, L. Giacché, B. Ragni, B. Toscano, *L'Umbria. Manuali per il territorio. 2. Spoleto*, Roma, 1978, pp. 466-72 e 476s.

E. Borsellino, *Storia religiosa e assetto del territorio. I più antichi stanziamenti eremitici nel territorio di Spoleto*, in *Benedictina* 29 (1982), p. 123-144.

R. Grégoire, *L'agiografia spoletina antica: tra storia e tipologia*, in *Il Ducato di Spoleto*, Atti del IX Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 27 settembre - 2 ottobre 1982), Spoleto, 1983, I, pp. 335-366.

L. Pani Ermini, *Gli insediamenti monastici nel Ducato di Spoleto fino al secolo IX*, ibid., II, pp. 541-577.

P. Supino Martini, *La produzione libraria negli scriptoria delle abbazie di Farfa e di Sant'Eutizio*, ibid., II, pp. 581-607.

M. Sensi, *Le Osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, 1985, pp. 19-73 e pp. 75-135.
L. Pani Ermini, *All'origine degli insediamenti eremitici monastici sul Monteluco*, in "Monteluco e i monti sacri, Atti dell'Incontro di Studio" (Spoleto, 30 settembre-2 ottobre 1993), Spoleto, 1994, pp. 149-169.
G. Ceccarelli, *Gli eremiti di Monteluco*, ibid., pp. 171-193.
G. Barone, *Monteluco e i francescani*, ibid., pp. 273-286.
E. Paoli, *Questioni di agiografia montelucana*, ibid., pp. 287-317; ora in Id., *Agiografia e strategie politico-religiose. Alcuni esempi da Gregorio Magno al Concilio di Trento*, Spoleto, 1997, pp. 3-50 (*I santi siri dell'Umbria e della Sabina*).
Severii Minervii Spoletini civis *De rebus gestis atque antiquis monimentis Spoleti libri duo*, in *Documenti storici inediti in sussidio allo studio delle memorie umbre*, a cura di A. Sansi, I, Foligno, 1879, p. 24s.
E. Borsellino, *L'Abbazia di S. Pietro in Valle presso Ferentillo*, in "Arte e Storia nell'antico Ducato", 4, Roma, 1974.
S. Gasparri, *I duchi longobardi*, in *Studi Storici*, 109, Roma, 1978, p. 77.
A.M. Orazi, *L'Abbazia di Ferentillo, centro poltico, religioso, culturale dell'Alto Medio Evo*, Roma, 1979.
R. Pardi, *Nuovi studi sull'abbazia di S. Pietro in Valle di Ferentillo (Terni)*, in "L'Umbria meridionale fra tardo-antico ed altomedioevo", Atti del Convegno di Studio (Acquasparta, 6-7 maggio 1989), a cura di G. Binazzi, Perugia, 1991, pp. 49-59.
E. Susi, *La "Vita beati Mauri Syri abbatis et Felicis eius filii apud Vallem Narci prope Naris ripam" del Codice Alessandrino 89*, in "*Hagiographica*", II, 1995, pp. 93-136.
T. Leggio, *Le origini del monastero di Farfa. Alcune riflessioni* (in corso di stampa).

Eremitismo nello spirito benedettino e francescano. Un itinerario

Mario Sensi

L'itinerario ha per oggetto le correnti eremitiche che si sono succedute a nord-est dell'Umbria, con esclusione quindi della Valnerina e dello Spoletino già trattati in questo stesso volume.

Da questa Tebaide umbro-marchigiana, nei primi anni del sec. XI partirono le prime pesanti critiche all'ordine monastico costituito, critiche che assunsero la forma di un movimento eremitico che aveva preso a modello i padri del deserto egiziano: tale l'esperienza pilotata da Romualdo da Ravenna e quella, non meno originale, di san Pier Damiani. Circa cinque secoli dopo, Paolo Giustiniani approderà nello stesso ambiente compiendo un'esperienza analoga. Questi movimenti che hanno lasciato un profondo segno nella storia della spiritualità occidentale, insieme a esperienze di stretto ambito locale, costituiscono appunto la prima tappa del percorso eremitico che, per ragioni logistiche, inizia da Montecorona (m. 693) e prosegue per Fonte Avellana (m. 680), ai piedi del monte Catria (m. 1701), attraversando il territorio di Gubbio che, per la sua posizione, divenne crocevia di singolari esperienze eremitiche.

Montecorona e la riforma camaldolese di Paolo Giustiniani

Oltrepassata Stazione Montecorona si arriva all'abbazia di San Salvatore, fondata da san Romualdo, forse nel 1007, e governata per qualche tempo da san Pier Damiani.

La costruzione romanica, del sec. XII, è stata alterata in epoca barocca. Al periodo romanico appartengono il presbiterio sopraelevato dove, dopo gli ultimi restauri, è stato rimontato un ciborio del sec. VIII, ornato con rilievi e proveniente da San Giuliano delle Pignatte.

Questo cenobio, insieme all'eremo soprastante, fu la culla dell'Ordine degli Eremiti Camaldolesi coronesi fondati dal Beato Paolo Giustiniani, monaco camaldolese il quale, nel settembre del 1520, ottenuto l'indulto da Leone X, lasciò l'eremo di Camaldoli, libero di vivere da solitario o di istituire nuovi

OMISSIS

OMISSIS

romitori in Italia o nelle Indie. Il Giustiniani, che intendeva recarsi tra i pagani d'America, interruppe il suo viaggio fra i monti dell'Umbria e delle Marche, esattamente nell'Eugubino, dove ebbe modo di incontrare tre eremiti: Tommaso da Fabriano che si era ritirato sul monte Calvo, sopra Gubbio e Galeazzo Gabrielli che, insieme a fra' Raffaello, un domenicano spagnolo, avevano occupato un eremo sopra Gubbio. I tre persuasero così il Giustiniani a consacrarsi ai romiti "salvatici" dell'Appennino. E per questi confratelli, intenzione iniziale del Giustiniani fu quella di realizzare quanto sette anni prima egli aveva chiesto alla riforma di papa Leone X nel *Libellus* scritto a due mani con Pietro Quirini. Il Giustiniani non mirava a istituire una nuova compagnia camaldolese, voleva soltanto che gli eremiti, i quali a quel tempo stazionavano fra i gioghi dell'Appennino umbro marchigiano, cessassero di essere "salvatici" (*etim.* abitatori delle selve), cioè liberi da vincoli istituzionali con chiese monastiche o conventuali, in modo da poter realizzare quell'eremitismo rigorista, di cui erano strenui difensori, sottoponendosi alla genuina disciplina di san Romualdo la quale assicurava loro rigore estremo di povertà e di solitudine e assoluta assenza di attività esteriori, comprese quelle della cura d'anime. Per questi eremiti il Giustiniani chiese ed ottenne il riconoscimento da parte della congregazione camaldolese. Ma, al capitolo generale del 1523, mancò fra le parti un accordo sulla povertà e sull'austerità che avrebbe dovuto contrassegnare i nuovi eremi, troppo mite per i rigoristi, troppo severa per la Congregazione la quale, nel 1525, riconobbe l'indipendenza alla nuova famiglia che aveva preso il titolo di san Romualdo e che nel 1530 scelse, come residenza abituale dei monaci, l'eremo di Montecorona.

Con la venuta degli eremiti camaldolesi l'abbazia di San Salvatore fu ridotta a fattoria, a foresteria e a luogo di riposo per gli eremiti malati e inabili alla piena osservanza della vita eremitica, mentre l'eremo divenne residenza del priore maggiore e dei visitatori generali, luogo del capitolo generale e del noviziato per gli eremi dell'Italia centrale. Il complesso eremitico, che riproponeva liberamente il piano dell'eremo di Camaldoli, si compone di 18 celle solitarie in tre file, a tre piani, di una bella chiesa del sec. XVIII e di altri accessori. Vi si osservava la regola benedettina, mentre le costituzioni riproponevano l'ideale eremitico di san Romualdo, contrassegnato da povertà e da austerità.

Durante gli inizi eroici, questa famiglia monastica, che in un primo tempo si chiamò *Compagnia di san Romualdo*, quindi *Congregazione monastica degli eremiti di Montecorona*, si prodigò nel prestare aiuto ai fratelli Ludovico e Raffaele di Fossombrone, seguaci di fra' Matteo da Bascio, istitutore dei Cappuccini: li difese energicamente dai soldati mandati ad arrestarli e, per un anno (1526), li tenne presso di loro.

La comunità monastica di Montecorona, che ebbe un'espansione più ampia di quella di Camaldoli, creando eremi in più parti d'Italia (Marche, Campania e Veneto), in Polonia (7 eremi), in Austria, Slovacchia e Ungheria, ha subito due soppressioni civili: quella napoleonica del 1810 e, dopo una breve riapertura, quella del 1861 a seguito delle leggi che decretarono la soppressione degli Enti ecclesiastici. Come conseguenza si ebbe l'estinzione dell'ere-

mo di Montecorona con il trasferimento del titolo della Congregazione a Tuscolo (Frascati).

Per breve tempo gli stabili tornarono in mano alla Congregazione degli eremiti camaldolesi del Sacro Eremo Tuscolano. Poi nel 1977, l'eremo divenne sede di un *ashram* di ricerca spirituale che faceva capo a un *guru* indiano. Finché, nel 1981, il complesso fu acquistato da una moderna famiglia monastico-contemplativa, sorta in Francia nel 1951 nel clima della proclamazione del dogma dell'Assunta (1950), ma che successivamente si è ispirata a un santo monaco del medioevo, san Bruno di Colonia (†1101), l'iniziatore, nel *deserto* di Certosa, dell'Ordine dei Certosini. La fraternita, suddivisa in molte comunità di preghiera e di silenzio aperte a quanti cercano Dio, quale che sia l'ambiente da cui provengono, propone di far vivere ai laici la propria esperienza di preghiera, di povertà e di amicizia. Nell'eremo, riconsacrato e dedicato a Betlemme, presero inizialmente la residenza le monache *di Betlemme e dell'Assunzione della Vergine Maria*. Queste, trasferitesi nel 1990 a Camporeggiano di Gubbio, hanno ceduto gli stabili al ramo maschile dell'Ordine, i monaci *di Betlemme e dell'Assunzione della Vergine Maria*, attuali possessori.

A Umbertide, presa la Statale n. 219 per Gubbio, si consiglia una prima visita alla cattedrale dei Santi Mariano e Giacomo, già chiesa canonicale il cui capitolo fu riformato dal vescovo eugubino Giovanni da Lodi, già priore di Fonte Avellana e discepolo prediletto di san Pier Damiani, mentre sant'Ubaldo, guidato in ciò dallo stesso vescovo eugubino, riformò quello di San Secondo.

Sulla rupe del monte Calvo si erge l'eremo di Sant'Ambrogio, sede di reclusi o bizzochi-eremiti (per lo più laici, ma anche sacerdoti) i quali risiedevano nelle grotte naturali di quelle alture. Il vescovo Pietro Gabrielli li conventualizzò nel 1342 assegnando loro, quale sede, l'oratorio di Sant'Ambrogio sul monte Calvo, lo stesso monte dove, circa due secoli dopo, il Giustiniani incontrerà l'eremita Tommaso da Fabriano.

Da Gubbio si prende la strada per Scheggia, dove si consiglia una deviazione per il monte Cucco (1410 m.), in comune di Scheggia e diocesi di Gubbio, ai confini della Regione Umbria. Giunti ad Isola Fossara, ci si dirige a Badia di Congiuntoli per una strada, che dapprima sale ripida fra boschi di conifere, poi la salita si fa più dolce e ai boschi succedono i pascoli (*ma si può giungere all'eremo anche da Sigillo, da Costacciaro, da Fabriano, da Sassoferrato*). Al termine della carrozzabile inizia un sentiero che conduce ad una grotta dove, per 65 anni, visse il beato Tommaso da Costacciaro, un laico morto nel 1337: un santo della religione popolare il cui corpo fu traslato nella chiesa dei minori conventuali di Costacciaro, ma dalla storiografia camaldolese annesso alla propria congregazione.

Lungo la Flaminia, prima di arrivare a Fonte Avellana, si raggiunge l'abbazia di Santa Maria di Sitria, fondata da san Romualdo al principio del sec. XI e in seguito unitasi a Fonte Avellana. La chiesa è una costruzione romanica, con tribuna sopraelevata, cripta, abside semicircolare e altare romanico-gotico. La cripta è sorretta al centro da una colonna romana con capitello corinzio. A fianco della chiesa sorge l'antico cenobio, dove si indica la "prigione di san Romualdo", una stanzetta dove il santo sarebbe stato rinchiuso per

28. *Umbertide, Badia di San Salvatore di Montecorona (sec. XII).*

sei mesi dai suoi monaci. Da questo monastero partì intorno al 1070 il monaco Mainardo, per fondare l'abbazia di Sassovivo, oggi priorato della Comunità Jesus Caritas dei Piccoli fratelli del Vangelo.

Agli inizi del Mille il monachesimo benedettino si rinnova: l'eremo di Santa Croce a Fonte Avellana

A Fonte Avellana - tra il Catria e il monte Corno, in diocesi di Gubbio, ma in territorio marchigiano - per impulso di san Romualdo da Ravenna, fondatore di eremi e di monasteri (i più famosi, quelli di Camaldoli, nella Tuscia; di Val di Castro e di Sitria nella Marca anconetana) - verso il 980, si ritirò Rodolfo da Gubbio, insieme a due compagni. Quindi, verso il 1035, fece l'ingresso in questo eremo, allora modesto, un brillante giovane ravennate, san Pier Damiani (†1072), che nel 1043 fu eletto priore. Conquistato dalla spiritualità romualdiana, san Pier Damiani fece di Fonte Avellana l'eremo più celebre d'Italia, scrivendo numerosi trattati e fondando altri eremi.

Nel monastero risiedevano monaci e laici; i monaci abitavano in celle sparse intorno alla chiesa e al suo chiostro. Le loro consuetudini eremitiche, contrassegnate da povertà e austerità, sono descritte in due operette che vanno sotto il nome di *Opuscolo XIV* e *Opuscolo XV*.

29. *Isola Fossara, Abbazia di Santa Maria di Sitria (sec. XI).*

A Fonte Avellana, stando alla tradizione, sostò, poco dopo il 1310, Dante il quale nel *Paradiso* XXI, vv. 106-123, cantò l'eremo e il suo priore più famoso.

Sede della Congregazione autonoma avellanita, il monastero nel 1325 divenne abbazia, contando nel maggior splendore otto eremi e una trentina tra monasteri e priorati; d'obbligo il ricordo del monastero di San Bartolomeo di Camporeggiano, in diocesi di Gubbio, fondato da san Pier Damiani verso il 1057. Breve fu però lo splendore della Congregazione poiché, di lì a poco, Fonte Avellana fu data in commenda (1392), finché, perdute quasi tutte le dipendenze, nel 1569 fu soppressa la congregazione autonoma e il monastero passò alle dipendenze dirette dell'eremo di Camaldoli, da cui però, nel 1619, si staccò, conoscendo così un nuovo periodo di floridezza. Dopo la soppressione (1861), il monastero nel 1935 fu di nuovo affidato ai monaci camaldolesi che tuttora lo abitano.

La chiesa romanico-gotica, con un robusto campanile eretto nel 1462, è a una navata con presbiterio sopraelevato sulla cripta (sec. XI). Sull'altare maggiore un pregevole crocefisso ligneo di Francesco Tiraboschi (1567) e, nell'abside, *Sant'Albertino*, tavola di scuola umbra della metà del '400. Nel monastero si visitano: la sala di San Pier Damiani, di forme gotiche; il chiostro, con archi in parte romanici e in parte gotici; la sala capitolare; lo scrittoio, ove anticamente i monaci ricopiavano i testi classici; la Biblioteca "Dante Ali-

30. *Serra Sant'Abbondio, Eremo di Santa Croce di Fonte Avellana (sec. X).*

ghieri", allestita nel 1965 con preziosi incunaboli; il Salone delle Accademie, con una interessante quadreria.

L'eremo, oltre a prestare assistenza ai visitatori, organizza ogni anno, a fine agosto, la Settimana di Studi Avellaniti.

L'itinerario, finora effettuato, permette di ripercorrere un'importante fase della storia dell'eremitismo italiano. L'azione di san Pier Damiani fu contrassegnata da due grandi ideali: la riforma della Chiesa e la promozione della vita monastica nella forma eremitica; gli stessi ideali che, cinque secoli dopo, fece propri Paolo Giustiniani. Forte l'analogia fra queste due correnti eremitiche, tutte tese alla riscoperta di valori spirituali presenti nel solco della tradizione monastica: vi è in entrambe un ritorno al paleomonachesimo, ma ciascuna è anche una "originale interpretazione di vita monastica". Si aggiunga che tra la corrente eremitica di san Pier Damiani e quella del Giustiniani erano intercorsi quasi cinque secoli che, in questa parte dell'Italia, avevano vi-

sto il susseguirsi, con un ritmo altrove sconosciuto, di movimenti eremitico-penitenziali.

A Sassoferrato, altra cittadina delle Marche, ma in diocesi di Nocera Umbra, si può ammirare la chiesa di Santa Croce poco fuori il paese, oltre il fiume Sentino. La chiesa, in stile romanico-lombardo, fu abbazia innalzata forse nel sec. XII, non lungi dai ruderi della romana *Sentinum*. Qui fiorì la congregazione benedettina di "Santa Croce de' Conti" i cui monaci avevano una forte tendenza eremitica, seguivano proprie costituzioni, ancorché simili a quelle camaldolesi, e vestivano abito bianco con cappuccio stretto e mantello grigio. La congregazione fu approvata nel 1251 da Innocenzo IV il quale la sottrasse alla giurisdizione ordinaria e la pose sotto la protezione della Sede apostolica; ma, priva di una guida carismatica, la congregazione nel 1285 fu unita al monastero di San Romualdo di Val di Castro e nel 1353 fu soppressa, mentre i suoi monaci furono uniti al corpo dell'ordine camaldolese. Coeva a questa esperienza monastica fu la riforma silvestrina. Da qui la prosecuzione dell'itinerario eremitico per Fabriano.

Monaci eremiti della prima metà del sec. XIII

Agli inizi del sec. XIII, quando un po' ovunque c'era una ripresa del movimento penitenziale, il *deserto* dell'Appennino centrale vide il rinnovato interesse per un eremitismo che ben presto approdò in un monachesimo diverso da quello irradiato da Fonte Avellana e dai camaldolesi. Fu questa l'esperienza di san Silvestro Guzzolini e dei suoi seguaci, i Silvestrini, di estrazione eremitica, divenuti famiglia monastica con regola benedettina e infine Congregazione dei monaci benedettini silvestrini.

Il percorso seguito da questo ordine, fondato da san Silvestro Guzzolini (†1267), passa attraverso varie fasi che vanno dalla conversione alla vita eremitica, fino alla sofferta scelta cenobitica che in un prosieguo di tempo ebbe l'approvazione del pontefice. Fu nel 1227, a seguito della morte di un suo conoscente, che Silvestro decise di cambiar vita: di fronte alla salma il Guzzolini avrebbe così commentato: «Ego sum quod hic fuit; quod hic est ego ero» (*io sono ciò che questo defunto è stato; ciò che egli è, io lo sarò*): è la stessa frase che si ritrova nell'epitaffio di san Pier Damiani («Qui nunc es, fuimus; es, quod sumus, ipse futurus», *Carmina* 213, in PL 145, 968). Questa circostanza indusse il Guzzolini ad una *conversio*, per cui, abbandonata Osimo dove fino ad allora aveva ricoperto il ruolo di canonico, si ritirò a Grottafocile, nella gola della Rossa, presso Serra San Quirico. Qui fino al 1231, visse in solitudine.

Tuttavia nel 1231, dopo aver organizzato i primi compagni, fra' Silvestro, da Grottafocile passò a Montefano, presso Fabriano, monastero oggi intitolato al Santo, e nel 1248 assunse la regola benedettina.

La congregazione, accolta sotto la protezione della Santa Sede la nuova famiglia monastica, che aveva il carisma del "rinnovamento benedettino eremitico e cenobitico", ma era priva di una struttura giuridica e istituzionale,

31. *Spello, Chiesa ed ex convento di San Girolamo (sec. XV).*

con Andrea di Giacomo da Fabriano, IV priore generale (1298-1325), riuscì a darsi proprie costituzioni con le quali venne definita l'identità e lo stile dei silvestrini, cui si affiancò un secondo ordine, appunto il ramo femminile monastico, e un terzo ordine, costituito da oblati. Alla morte del fondatore la congregazione contava 120 religiosi, dislocati in 12 monasteri tra Marche ed Umbria, i quali ben presto scelsero la via media, inserendosi nella pastorale parrocchiale: la prima parrocchia loro affidata nel 1296 fu quella di Santa Maria Nuova di Perugia.

Francescani, Reclusi, Fraticelli e Bizzochi a Serrasanta di Gualdo Tadino

L'itinerario eremitico ci riporta in Umbria, a Gualdo Tadino, dove ai luoghi che hanno conosciuto forme eremitiche, vissute nelle spirito benedettino, fanno seguito quelli resi famosi da altre esperienze eremitiche, vissute nello spirito francescano.

Dalla Rocca Flea di Gualdo si giunge al santuario dell'Annunziata, fondato nel 1497 e ultima sede della congregazione eremitica conventualizzata nel 1349 dal beato Alessandro Vincioli, vescovo di Nocera e Gualdo; poi, proseguendo per Val di Gorgo, all'eremo di San Marzio (†1301), dove, oltre al titolare, risiedettero altri due eremiti francescani morti in concetto di santità, il beato Maio (†1270) e il beato Tomasuccio. Quest'ultimo fu un contestatore

della società del Trecento (si servì a tal fine di *profezie*, un genere letterario assai in voga) e un seguace di Angelo Clareno (†1337), guida carismatica degli spirituali marchigiani. Le sue vicende ci sono note, grazie alla *Legenda* scritta nei primi decenni del sec. XV da Giusto de la Rosa, suo discepolo. Tomasuccio, dopo 24 anni di vita eremitica trascorsa a Gualdo, nel 1368 si trasferì a Siena e dopo aver a lungo predicato in Toscana si recò in pellegrinaggio a Compostella e alla Madonna di Monserrato. In Spagna ebbe modo di incontrarsi con i fratelli Pedro e Alfonso Pecha, le guide carismatiche dell'Ordine dei gerolamini; mentre altri suoi discepoli si recarono in Portogallo, dove pilotarono il locale movimento dei gerolamini. Di ritorno in Italia, negli ultimi mesi della sua vita Tomasuccio, dopo aver ritessuto le fila del movimento clareno, fino ad allora vissuto nella clandestinità, si ritirò a Foligno, nell'ospitale della Trinità di proprietà degli agostiniani, dove avevano recapito anche gli eremiti *selvatici*, appunto i terziari francescani seguaci del Clareno; qui morì il 15 settembre di un anno compreso tra il 1382 e il 1409. Il suo corpo è esposto alla pubblica venerazione nella chiesa di Sant'Agostino di Foligno, in una cappella del sec. XVII a lui intitolata.

Dall'eremo di San Marzio, prendendo la strada sopra il convento dei cappuccini, si giunge ad una cappella dove, per un trentennio, visse in solitudine il beato Angelo (†1324), dalla storiografia camaldolese annesso alla propria Congregazione. Di estrazione contadina, dopo aver pellegrinato a Compostella si fece recluso del monastero dei Santi Gervasio e Protasio sulla Montagna di Gualdo, in località Capodacqua, vivendo nell'eremo oggi a lui intitolato. Il corpo del Beato, trasferito a Gualdo, è esposto nella chiesa abbaziale di San Benedetto dove, sin dal 1643, fu invocato quale patrono della città; la sua festa cade il 15 gennaio, anniversario della sua morte, giorno in cui puntualmente si verifica il *miracolo* della fioritura del biancospino.

L'itinerario prosegue per il monte Facondino, posto sulla sommità di Serrasanta: qui la tradizione colloca l'eremo di San Facondino (secc. VI-VII).

Quello di Serrasanta costituisce un variegato panorama di esperienze eremitiche, dove tanta parte ebbe l'eremitismo a indirizzo francescano finché, da ultimo, prevalse quello di obbedienza vescovile. Da qui la necessità di alcune riflessioni su quella corrente di spiritualità che tanta parte ha avuto nella storia dell'Umbria mistica e che è proseguita, anche attraverso l'eremitismo di obbedienza vescovile, fino ai moderni eremiti custodi di santuari.

Gli eremi francescani nella valle Spoletana

Sulla fine del sec. XIII alcuni eremiti avevano iniziato a frequentare i frati minori in mezzo ai quali avevano ritrovato il loro ideale di povertà e di semplicità. Ma le loro fila furono scompaginate da Bonifacio VIII il quale, con bolla "*Firma cautela*" del primo ottobre 1296, comandò agli ordinari diocesani di investigare e di procedere contro quegli pseudo-religiosi chiamati "*bizochi*", alcuni dei quali presumevano di condurre "*vitam heremiticam vel soli-*

tariam". L'anno successivo lo stesso pontefice autorizzò una *inquisitio* negli Abruzzi e nella Marca anconetana. Duplice la preoccupazione del pontefice: ricondurre il movimento penitenziale sotto lo stretto controllo della gerarchia e reprimere l'eresia. Va infatti ricordato come proprio in questi anni tra Umbria e Marche aveva cominciato a serpeggiare l'eresia del *Libero Spirito*, il cui esponente principale fu Bentivenga da Gubbio, a quanto sembra un proselita della setta dell'*ordo apostolorum* di Geraldo Segarelli da Parma e di fra Dolcino di Novara, incluso tra gli ordini soppressi dal Lionese II, e quindi espressamente condannato da Onorio IV (11.3.1286).

Non si conosce l'esito dell'incetta, ma di lì a qualche anno, come si evince da numerose fonti, i bizzochi cittadini si organizzarono in fraternità, mentre quelli con vocazione eremitica tornarono ad occupare alture non troppo orride e a distanza ragionevole dalla città; e qui ben presto furono raggiunti dagli eredi degli spirituali. Condannati dall'Ordine, e pertanto perseguiti dagli inquisitori, questi eremiti che si dicevano *veri frati minori*, riuscirono a sottrarsi alle incette, grazie alla protezione loro accordata da alcuni ordinari diocesani i quali, laddove il fenomeno era divenuto più consistente, intervennero per istituzionalizzare siffatti gruppi anomali.

Accanto a un eremitismo più o meno cenobitico persisteva, ancor vivo, un eremitismo individuale. Alcuni bizzochi vivevano nel nascondimento; altri erano senza residenza fissa, sempre in viaggio, spesso per soddisfare pellegrinaggi vicari ai grandi santuari della cristianità (Terra Santa, Roma, Compostella); altri, i quali si erano imposti la *stabilità*, dovevano infine difendersi dalle attenzioni del popolo. Alieni come sono dal lasciare una documentazione sulla loro scelta di vita, che è un volontario isolamento dal resto del mondo, la stragrande maggioranza di questi eremiti sfuggono alla nostra conoscenza.

Durante lo scisma d'Occidente (1378-1417) si assiste ad una nuova fioritura del movimento penitenziale a carattere eremitico e pauperistico. In Umbria alcuni di questi eremi a indirizzo francescano – undici per l'esattezza – aderirono alla riforma di fra' Paoluccio Trinci di Foligno da cui nel 1368 prese l'avvio la *Regolare Osservanza* detta comunemente *Osservanza francescana*.

Altri eremi, che si ispiravano ad Angelo Clareno, durante il pontificato di Bonifacio IX, diedero vita ad un'altra osservanza, quella dei fraticelli di obbedienza vescovile, noti alla storiografia sotto l'appellativo di *Clareni ortodossi*. Dalla bolla "Meritis piae vitae" del 1447 si apprende che i frati della Società di fra' Angelo da Chiarino risiedevano nelle diocesi di Fermo, Foligno, Camerino, Spoleto, Narni, Amelia, Ascoli Piceno, Città dell'Aquila e Rieti. All'epoca, centro di forza di questa famiglia era il convento eremitico di Santa Caterina di Rapecchiano in diocesi di Spoleto, comune di Spello, ma ai confini con Foligno, dove risiedeva il ministro generale fra Bartolomeo de *Benamatis* da Perugia.

Altri eremiti infine, ebbero l'autorizzazione di organizzarsi da Giovanni XXIII (1410-1415), papa pisano, e, insieme ai clareni, nel capitolo generale preparato sin dal 1436 e celebrato nel 1448 alla Selvetta di Montefalco, sortirono la famiglia dei Terziari regolari d'Italia. Loro primo Ministro generale fu

32. *Collepino di Spello, Eremo della Trasfigurazione con ruderi dell'Abbazia camaldolese di San Silvestro (sec. XI).*

fra' Bartolomeo de *Benamatis* da Perugia, già ministro generale dei Clareni; loro prima casa generalizia, Santa Caterina di Rapecchiano presso Spello.

Così tre famiglie francescane – Osservanti, Clareni e Terziari regolari – videro la loro culla in tre eremi umbri: Brogliano, presso Colfiorito, Rapecchiano, presso Spello, e la Selvetta, presso Montefalco.

Contestualmente nella vicina Toscana l'eremitismo, che affondava le sue radici nel moto apostolico e pauperistico, produsse i "Poveri di Cristo" o gesuati, un moto nato a Siena tra il 1360 e il 1364 ad opera del beato Giovanni Colombini, il quale trovò in Buccio Bonori (†1374) vescovo di Città di Castello, il primo legame dei gesuati con la gerarchia.

Sempre sulla fine del XIV secolo, oltre agli eremiti ad indirizzo francescano, tra Umbria e Marche ci fu spazio anche per eremiti "salvatici", senza alcun aggancio con gli Ordini mendicanti, oggetto però, insieme agli altri, di una controversia dottrinale sulla liceità di certe scelte eremitiche e sul diritto alla questua da parte di quegli eremiti che andavano chiedendo l'elemosina alla maniera dei fraticelli, come se fossero un Ordine mendicante.

Nell'ultimo quarto del sec. XV fra Marche e Umbria cominciò a delinearsi una nuova corrente eremitica, senza connotati francescani, movimento noto sotto il nome di Apostolini. Problematici i loro rapporti con l'*ordo apostolorum* condannato da Onorio IV (1286). Questi eremiti di vita comunitaria, che avevano scelto come loro deserto i centri demici, furono una prima volta condannati da Bonifacio VIII nel 1296, messi alla berlina dal Sacchetti –

«vanno con le fogge vestiti di bigio, senza levare mai gli occhi in alto» – ottennero l'approvazione da Innocenzo VIII il 31 marzo 1483 con il titolo di *Congregatio fratrum apostolorum pauperis vitae* e regola agostiniana e da Alessandro VI, con il titolo di *Societas fratrum apostolorum pauperis vitae*. Sisto V, il 29 ottobre 1589, li unì all'Ordine di sant'Ambrogio ad Nemus di Milano, dando origine all'Ordine dei ss. Barnaba e Ambrogio. Quando l'Ordine, il 2 dicembre 1643, fu soppresso da Urbano VIII, contava case in Umbria, Abruzzo, Piceno, Liguria, Lombardia e Roma.

Eremiti custodi di santuari

Durante il sec. XVI, nei paesi rimasti cattolici, l'eremitismo conobbe un rinnovamento e un approfondimento spirituale. Di nuovo loro modello furono i Padri del deserto, e caratteristica di questa nuova svolta dell'eremitismo fu il tentativo di conciliare gli ideali della contemplazione e della povertà, condividendo la vita grama degli agricoltori e dei pastori. La precarietà della loro vita aveva il vantaggio di agevolare un facile e semplice rapporto di amicizia con la gente dei dintorni e con i poveri. È in quest'epoca, e con questi presupposti, che si affermò la figura dell'eremita custode di santuari, per lo più di origine modesta e di scarsa cultura, ma quasi sempre ricco di saggezza popolare. In effetti già durante il Medioevo gli eremiti avevano svolto il ruolo di custodi, non però di santuari, ma di beni e servizi di pubblica utilità; una custodia più sacrale che reale, come quella delle sorgenti, dei confini, delle torri, delle mura, degli ospitali. Ora però si mettono a servizio di piccoli santuari rurali, condividendo in tutto e per tutto la vita del popolo.

Il loro servizio li sottopone agli Ordinari diocesani. Numerosi gli esempi di legislazione per questi anacoreti, molti dei quali si ascrissero al terz'ordine francescano. Fecero a lungo testo, un po' in tutta l'Italia centrale, le Costituzioni emanate nel 1596 dal cardinale Gabriele Paleotti. Per condurre vita eremitica bisognava richiedere il nulla-osta dell'ordinario diocesano e, se *in sacris*, il richiedente doveva presentare al vescovo le relative lettere dell'Ordinario, presso la cui diocesi era incardinato, insieme all'attestato *de vita et moribus*; se laico, doveva esibire l'attestato del parroco e della comunità dove ultimamente aveva risieduto. Una volta accettato, l'eremita era tenuto ad indossare un abito «di vestito lungo, con un mantello di color lionato, o altro simile, da approvarsi dal vicario generale, senza cappuccio di penitenza et con un bastoncello in mano e la corona al lato».

Nelle campagne romane non dovette mancare l'esperienza di eremiti-operai, se il Paleotti proibì ai suoi «l'andare a far opere servili con altri a modo di mercenarii, come a mietere, vendemmiare, tritare et altri simili. Et così non gli sarà lecito far mercantia veruna, né essercitio o arte indecente et molto meno di giuocare a qualsivoglia gioco con secolari». Il loro sostentamento doveva dipendere completamente dall'elemosina, praticata «ne' luoghi et nelli giorni che gli concederà il curato». Ogni anno, la terza domenica di quaresima, gli eremiti erano poi tenuti a presentarsi all'ordinario diocesano, conve-

nendo al centro diocesi dove, «udita la messa et communicatisi, gli danno la debita obbedienza, rendendogli conto dello stato della chiesa et di sé stessi et vita loro et d'altre cose di che saranno interrogati». Di norma però l'ordinario diocesano esercitava la sua giurisdizione sugli eremiti, tramite i parroci del luogo dove i medesimi risiedevano; e «perché non succeda che (*gli eremiti*) moiano senza sacramenti della Chiesa et nelle lor infirmità non siano aiutati di caritativo soccorso, et le robbe loro vadino a male, si ordina et commanda alli curati de' luoghi dove si troveranno detti eremiti, che debbano visitarli spesso et procurare che questi ordini siano osservati; et trovandoli infermi si adopreranno con ogni diligenza che, quanto all'anima ricevano li ss.mi sacramenti; quanto al corpo provedano che siano visitati dal medico et che siano soccorsi ne' loro bisogni; et quanto alle robbe, farne inventario, et haverne diligente cura; et di tutto questo daranno aviso a suo tempo a S. S. Ill.ma, o al suo vicario, tenendo anche appresso di sé questi ordini» (*Ordinationes synodi diocesanae Sabinen celebratae in antiqua cathedrali ecclesia episcopii anno 1595, die octava octobris ab ill.mo et rev.mo d. Gabriele ep. Sabinen S. R. E. Card. Palaeoto*, Romae 1596).

Nel nostro secolo si registra una singolare ripresa del movimento eremitico, specie cenobitico; ma non è del tutto spento l'eremitismo irregolare, per il quale quindi si torna a legiferare.

A differenza degli eremiti di città, quelli del contado, spesso, come nel caso del santuario rurale di Rasiglia, sono legati al luogo di cui sono i custodi: da qui le minuziose norme relative al servizio, al decoro e alla custodia. Al loro sostentamento pensano i devoti del santuario, e quando le offerte non bastano gli eremiti sono autorizzati a prestare manodopera nei lavori dei campi.

Molti anacoreti, custodi di santuari, sono stati riconosciuti dai fedeli come gli eredi spirituali della santità eremitica che aveva affascinato l'uomo del Medioevo. Costoro non si limitavano infatti a fungere da sagrestani o da campanari – il ruolo che appunto ufficialmente veniva loro riconosciuto dalla gerarchia – ma, per i fedeli, essi erano i guaritori e gli intercessori; anzi, in una società più gerarchizzata che organizzata, costoro erano gli uomini tutto fare: messaggeri, negoziatori, censori dei costumi. Gli eremiti erano a servizio dei villaggi, dei pellegrini, dei malati, dei morti; con funzioni spirituali e temporali, il più delle volte praticoni, con venature di magia. Qualificati o meno, godevano di un notevole prestigio e rappresentavano per la comunità un'autentica necessità. E quando non c'erano vocazioni si cercava di suscitarle in paese, o si andava alla ricerca altrove.

Così, anche in Umbria, è proseguito il filone di santità laica, incentrata sull'ascesi e sulla *peregrinatio religiosa*. Valgano gli esempi del beato Antonio Ungaro (†1371), terziario francescano romita a servizio di un ospitale cittadino; il laico Felice Angelico Testa (†1755), custode di una chiesa rurale e apostolo della dottrina cristiana nelle campagne di Foligno. La maggior parte di questi asceti, modelli di santità della religione popolare non ha lasciato tracce nei necrologi e tuttavia il loro ricordo rimane fortemente impresso nella tenace memoria dei fedeli. L'austerità di vita degli eremiti, in particolare le aspre penitenze, come la disciplina prolungata, l'indossare il cilicio e l'andare scal-

zi in tutte le stagioni, l'ascesi alimentare e la vita di preghiera, hanno sempre colpito il popolo che costantemente ha loro attribuito un dominio sulle forze della natura, ma soprattutto li ha ritenuti e li ritiene dei guaritori efficaci cui poter ricorrere per essere liberati da ogni genere di male.

Così l'eremo – solitario o annesso a un santuario – nel passato è stato costante meta di pellegrinaggi individuali o collettivi. Si andava anche solo per avere l'imposizione delle mani da parte dell'eremita; e una volta morto e inumato nello stesso eremo, si tornava per toccare la sua tomba o bagnarsi con la sorgente cui aveva attinto l'eremita, ora acqua terapeutica che affianca un nuovo santuario. Emblematico l'esempio dell'acqua di San Vitale alle Viole di Assisi. Vitale (†1370), un ex bandito originario di Bastia Umbra, che si fece eremita ritirandosi in località le Viole di Assisi, a mezza costa del monte Subasio, non lungi dall'abbazia di San Benedetto, è un santo *ab aqua* invocato contro il "male della rottura"; ai piedi dell'eremo su cui in seguito fu eretta la chiesa a lui dedicata scorre una sorgente, santificata dalla tomba dell'eremita e monumentalizzata forse nel 1746, data incisa su di un mattone murato al centro del prospetto, con edicola. Nel 1843 Amadio Boccini, in due formelle di terracotta, immurate al di sotto dell'edicola ove è esposta l'immagine dell'eremita Vitale, intento ad attingere acqua alla fonte, fece incidere – oltre la data e il suo nome – i seguenti versi: «Bevete pur cristiani / in questa grotta l'acqua / di san Vitale che sarete / guariti dal vostro male / bevete ancora senza paura / che s. Vitale è protettore /della rottura».

Gli incontri con l'eremita, inoltre, davano anche l'occasione per un contatto pastorale. I santi eremiti non esitavano a toccare questioni morali, le più intime, giungendo persino a subordinare la guarigione richiesta dai fedeli all'adempimento di onerose pratiche, come la riconciliazione con i nemici.

Nuovi gruppi di asceti che vivono nella solitudine o nel cuore dei centri abitati

Come nel passato, anche ai nostri giorni la fama dei moderni laici spirituali dell'Umbria ha varcato i confini della Regione, grazie alle preziose indicazioni esperienziali da loro offerte. D'obbligo iniziare con l'Eremo francescano di Campello, sopra Pissignano, costruito nel sec. XIV per gli Spirituali e poi passato in mano agli osservanti che lo tennero fino al 1860. Uno splendido eremo, immerso nel bosco che si raggiunge a piedi, dal cimitero di Pissignano. La chiesa è decorata con affreschi dello Spagna e il convento conserva tutta la freschezza degli eremi francescani. Qui approdò, nel 1926, sorella Maria (al secolo Valeria Paola Pignetti morta nel 1961, in corrispondenza, fra gli altri, con Ernesto Bonaiuti) per vivere, insieme ad altre sorelle, una vita spirituale che fosse sintesi tra monachesimo benedettino e francescanesimo: decisamente, per quei tempi, un'eperienza innovativa e sospetta. Lo stile di vita che vi conducono le sorelle è un'occasione per esercitarsi ogni giorno alla solitudine e alla povertà. Silenzio, perciò, e pace e lavoro in mezzo a un paesaggio che invita alla contemplazione e all'amore per la natura, ma an-

che a una fraterna attenzione per chiunque arrivi lassù per un periodo di raccoglimento interiore. Al massimo le componenti sono state una dozzina; oggi, pur dimezzate, continuano a richiamarsi, negli ideali e nei metodi di vita, a quei movimenti penitenziali femminili che fecero storia nel Medioevo: tali le beghine d'oltralpe, le umiliate lombarde, le bizzoche dell'Italia centrale; laiche che hanno pronunciato i voti semplici e che cercano di osservarli con umiltà, non per obbligo, ma semplicemente per amor di Dio.

Si ripercorre la Flaminia e all'altezza di Foligno si esce per la Statale 77 Val di Chienti e dopo cinquanta metri si prende, in direzione est, la strada panoramica che porta all'abbazia di Santa Croce di Sassovivo, dal 1982 sede dei Piccoli Fratelli della Comunità "Jesus Caritas".

La storia dell'abbazia inizia intorno al 1070 quando il monaco Mainardo, partito dall'abbazia di Sitria, qui giunse per fare vita eremitica. Quindi, nel giro di pochi anni, diede origine ad una federazione costituita da tre insediamenti eremitici: Santa Maria in Valle, poi cappella del beato Alano, prima residenza del beato Mainardo; e gli eremi di *Salvino*, nei pressi di Capodacqua e di *Veccli* nei pressi di Casale. Dalla federazione di questi tre *eremi di famiglia*, posti tutti a breve distanza dalle residenze dei rispettivi patroni, nacque la *Congregazione benedettina di Sassovivo* con costituzioni simili alle fondazioni romualdine: un unico superiore cui faceva capo sia la comunità monastica, come quella eremitica. Alla fortuna dell'Istituto monastico contribuirono i Conti di Uppello – o di Foligno – che vi esercitarono il diritto di patronato come strumento politico. Arricchita dalle donazioni di detti conti, ma anche da quelle di privati, in breve l'abbazia riunì, per donazione o per annessione, un notevole patrimonio sparso per l'Italia centrale che, fino alla commenda (1467), fu gestito con una organizzazione accentrata e piramidale. Soppressa la Congregazione, l'abbazia passò ai monaci *Benedettini Olivetani*. Reintegrati dopo la soppressione napoleonica (1810), i monaci vi rimasero fino al 1860, quando il complesso fu spartito fra Demanio, Mensa vescovile e privati.

Il cenobio centrale, che nel periodo di massimo splendore poteva ospitare una sessantina di persone fra monaci e oblati, si è arricchito nel corso dei secoli di numerose opere d'arte. Il gioiello più prezioso è il chiostro, raro monumento di architettura e scultura romanica, commissionato dall'abate Angelo al marmoraio romano Pietro di Maria ed eseguito fra il 1229 e il 1232. Composto da 128 colonnine binate lisce e a spirale, le quali sorreggono 58 archi a pieno centro di marmo bianco, è sormontato da una trabeazione classica con fascia di marmi colorati a due listelli, ornati di mosaici a colori di smalti e oro. Rimangono invece appena dei lacerti della Sala del Paradiso, un portico o aula di cui si ha memoria sin dal 1288 e le cui pareti furono affrescate con le storie della Croce.

Sassovivo è ora sede del priorato dei Fratelli della "Comunità Jesus Caritas" che ha case a Spello (Limiti), a Roma (Piazza San Giovanni in Laterano), in Irpinia, (Sant'Angelo dei Lombardi, abbazia di San Guglielmo al Goleto) e in Palestina (Nazareth). La Comunità si rifà all'ideale contemplativo e missionario del francese Charles de Foucauld (1868-1916), monaco-missionario nel Sahara algerino, il quale è diventato padre di una famiglia spirituale sparsa

per il mondo e che attraverso una grande varietà di Fraternità vive il messaggio di "*gridare il vangelo con la vita*" e di essere "*piccoli fratelli e piccole sorelle universali*". Ha scritto Charles de Foucauld che «la nostra religione è tutta nella carità, nella fraternità. Il suo simbolo è un cuore»: tale è l'emblema della Fraternità *Jesus Caritas* di Sassovivo che vive l'ideale di Charles de Foucauld con un impegno di preghiera (incentrata sull'Eucarestia celebrata e adorata: le celebrazioni liturgiche sono aperte a tutti i fedeli); di accoglienza e di condivisione con tutti: ospita persone singole (uomini) per una settimana, affinché possano condividere la vita quotidiana di preghiera e di lavoro con i fratelli.

Ridiscesi a valle, l'itinerario si conclude a Spello per la visita alle "colline della speranza", una *laura* del Subasio nei cui eremi, dal 1965, migliaia e migliaia di giovani si ritrovano per incontrare il volto del Signore. A fianco del Cimitero comunale di Spello si trova il convento di San Girolamo fondato nel 1474 grazie alla generosità di Braccio Baglioni di Perugia, signore di Spello, per i frati minori dell'Osservanza. Vi lavorarono architetti, pittori (Pierantonio Mezastris; Valerio de' Muti, da Foligno; Rocco Zoppo, peruginesco; Lorenzo Doni; Carlo Lamparelli, di Spello) e stuccatori di notevole prestigio per cui il complesso rappresenta uno dei più interessanti documenti del Rinascimento spellano.

Con la soppressione degli Ordini religiosi, avvenuta nel 1860, gli stabili sono passati in proprietà al Municipio, mentre l'orto del convento è stato adibito a Cimitero. Nel 1965 il Comune affidò una parte dell'ex-convento alla Comunità dei Piccoli Fratelli del Vangelo guidata da fratel Carlo Carretto (1910-1988), un convertito che dopo essersi impegnato al servizio dell'Azione Cattolica divenendone Presidente, ne uscì nel 1954, a 44 anni. Il 20 settembre di quello stesso anno giunse a Spello dove intervenne al Convegno diocesano dei giovani dell'Azione Cattolica. Poco dopo partì dall'Italia per dedicarsi alla vita contemplativa nel deserto del Sahara, facendosi Piccolo Fratello. Rientrato nel 1963 in Italia, fratel Carlo dopo due anni di trattative, approdò a Spello, con una quindicina di postulanti. Fratel Carlo era un cristiano dalla forte personalità che, per dirla con monsignor Giovanni Benedetti era «entrato nella Chiesa, portandoci tutto il mondo» ed era «entrato nel mondo, portandoci tutta la Chiesa». Da Spello, fratel Carlo propose ai giovani un cammino verso la vita interiore, invitandoli a scoprire *il deserto nella città*, cercando cioè di «creare un piccolo luogo tranquillo nella propria casa, nel proprio giardino, nella propria soffitta, per trovarvi Dio nel silenzio e nella preghiera». Fratel Carlo propose «un cammino di fede sulla Parola di Dio, annunciata e tradotta in preghiera fino a farne strumento di revisione di vita».

Gli stabili, messi a sua disposizione dal Comune di Spello, non potevano però ospitare che pochissime persone, e tuttavia fratel Carlo, vedendo che giorno dopo giorno aumentava il flusso dei giovani, che volevano condividere con i Piccoli Fratelli del Vangelo una settimana di *deserto*, ebbe l'intuizione profetica di chiedere in uso i molti casolari, da tempo abbandonati, che popolano le colline di Spello. In breve, fu raggiunto il numero di 25 eremi, immersi fra gli ulivi, su su per le falde del Subasio. Case di pietra, povere, nude, ma bel-

lissime nella loro essenziale attrezzatura dove, già ad un primo contatto, il silenzio e il vento ti portano il lieto annunzio di un luogo fatto per vivere la preghiera e far nascere la speranza. Qui si viene per pregare, con la presenza eucaristica, e fare silenzio; la Bibbia, una o due icone; te dinanzi al Signore; alternati con il duro lavoro dei campi. Questo è stato e continua ad essere il "carisma" di Spello per migliaia di giovani: «sì, io credo che c'è un carisma dei luoghi. E credo anche che c'è un carisma dei tempi» (G. Negrotto).

Esperienza analoga è quella che si vive all'Eremo della Trasfigurazione fondato a Collepino, sopra Spello, sul versante occidentale del Subasio, il monte caro a Francesco d'Assisi. L'Eremo, che ha occupato il sito dove un tempo sorgeva l'abbazia di San Silvestro, dei monaci camaldolesi, è stato fondato nel 1972 da Madre Teresa (al secolo Maria Tosi), una ex-carmelitana bolognese, autrice di diversi libri di spiritualità. Le religiose, dette Piccole Sorelle di Maria, in quanto uno dei loro ideali è quello di imitare la vita spirituale della Madonna, indossano veste azzurrina e cocolla bianca; pregano e lavorano, dedicandosi, da maggio a settembre, all'accoglienza; mentre l'altra parte dell'anno è riservata a un più intenso raccoglimento e a un più regolare studio teologico e biblico.

Le Piccole Sorelle di Maria, che sono state riconosciute con decreto del vescovo di Foligno come "Pia Unione" di diritto diocesano, con la loro esperienza fanno rivivere la temperie religiosa che per secoli ha caratterizzato quell'altura già cara a san Romualdo, ritenuto fondatore di quell'abbazia (1025), e ai suoi seguaci, i monaci camaldolesi.

Da Collepino, si ritorna a Spello, una città d'arte che conserva il fascino di un insediamento d'altri tempi: patria di santi, come l'ospitaliere san Ventura (sec. XII) che riposa nella chiesa a lui intitolata, posta a ridosso della Porta Urbica; o il francescano Andrea Caccioli (sec. XIII), compatrono della città di Spello e il cui corpo è esposto nella chiesa di Sant'Andrea.

A metà strada fra le due chiese, in un vicolo che reca l'emblematico nome di Via della Povera Vita – già sede di una comunità di clarene estintasi nel sec. XVI – nel 1970 Maddalena Lowit ha fondato la "Casa della Povera Gente", un luogo di ritiro e di preghiera, una casa di accoglienza "per i poveri in spirito e per i poveri di tutto", dove una piccola comunità di laiche annuncia – alla maniera delle beghine d'altri tempi – il Vangelo mediante la vita e la parola, accogliendo gratuitamente quattro o cinque persone al giorno: poveri bisognosi di tutto, ma anche quanti vogliono vivere un'esperienza di vita semplicissima.

Nota bibliografica

Sul rinnovamento monastico e canonicale dei secc. XI e XII:

G. Tabacco, *Romualdo da Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della seconda settimana int. di studio, Mendola 30 agosto 6 settembre 1962, Milano, 1965, pp. 73-119.

É. Delaruelle, *Les ermites et la spiritualité populaire*, ivi, 212-247.

G. Picasso, *Il monachesimo nell'alto Medioevo*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano, 1987 (Antica Madre, collana di studi sull'Italia antica, a cura di G. Pugliese Carratelli), pp. 11-63, ibidem, 48s.

C. Pierucci, *La riforma romualdino-camaldolese nelle Marche*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche*, Atti del convegno di studi tenuto a Fabriano, monastero di S. Silvestro 4-7 giugno 1981, Fabriano, 1982, pp. 39-59.

M. Petrocchi, *Note su Fonte Avellana*, in *Aspetti dell'Umbria dall'inizio del secolo VIII alla fine del secolo XI*, Atti del III convegno di studi umbri, Gubbio 23-27 maggio 1965, Perugia, 1966, pp. 243-254.

G. Spinelli, *Il monachesimo benedettino in Umbria nell'età di sant'Ubaldo*, in *Nel segno del santo protettore: Ubaldo vescovo, taumaturgo, santo*, Atti del convegno int. di studi, Gubbio 15-19 dicembre 1986 a cura di S. Brufani, E. Menestò, Perugia, 1990, pp. 51-69, ibidem 61s. e soprattutto gli Atti dei convegni promossi dal Centro di Studi Avellaniti.

Sulla vita comune del clero:

C. Egger, *La vita comune del clero a Gubbio nei secoli XI e XII e la personalità di S. Ubaldo*, in *Aspetti dell'Umbria dall'inizio del sec. VIII*, pp. 387-396.

U. Nicolini, *La vita comune del clero a Perugia nei secoli XI e XII*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959, II, Milano, 1962, pp. 260-264.

Sulla singolare esperienza di Paolo Giustiniani:

Paolo Giustiniani, *Trattati, lettere e frammenti dai manoscritti originali dell'Archivio dei Camaldolesi di Monte Corona nell'eremo di Frascati*, a cura di E. Massa, voll. 2, Roma, 1967-1974.

J. Leclercq, *Un humaniste ermite. Le bienhereux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Roma, 1951.

H. Jedin, *Contarini und Camaldoli*, Roma, 1953 e in "Archivio per la storia della pietà" 2 (1959), pp. 51-117.

E. Massa, *Le prime meditazioni del "Secretum" di Paolo Giustiniani*, in *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del IV convengo di studi umbri, Gubbio 22-26 maggio 1966, Perugia, 1967, pp. 301-366.

Id., *Paolo Giustiniani*, in *Bibliotheca Sanctorum* 7 (1966), coll. 2-9.

Sulle congregazioni camaldolesi di Montecorona e di Sassoferrato.

P. Lugano, *La congregazione camaldolese degli eremiti di Montecorona*, Frascati, 1908.

G. Cacciamani-W. Leipold, *Eremiti camaldolesi di Monte Corona*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (DIP), 3 (1976) p. 1190-1192.

A. Pagnani, *Storia dell'abbazia di S. Croce dei Conti*, Fabriano, 1969.

Id., *Storia di Sassoferrato dalle origini al 1900*, Fabriano, 1975.

Per uno sguardo di sintesi:

G. Franceschini, *Gubbio dal Comune alla signoria dei Montefeltro*, in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*, Atti del VI convegno di studi umbri, Gubbio 26-30 maggio 1968, Perugia, 1971 p. 363-395.

Stanislao da Campagnola, *Correnti religiose nel Duecento marchigiano*, in *Fonte Avellana nella società dei secoli XIII e XIV*, Atti del III convegno del centro di studi avellaniti, Fonte Avellana 2-4 agosto 1979, pp. 27-52.

M. Sensi, *Movimenti penitenziali nella Marca d'Ancona: documenti e testimonianze nel fabrianese (secc. XI-XVI)*, in *Il monachesimo silvestrino nell'ambiente marchigiano del Duecento*, Atti del Convegno di Studi, Fabriano 30 maggio 2 giugno 1990, Fabriano, 1993 (Bibliotheca Montisfani, 22), pp. 151-178.

Id., *Monachesimo femminile nell'Italia centrale (sec. XV)*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI Convegno del "Centro di Studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, Negarine di S. Pietro in Cariano, 1997, 135-168.

Sull'equivocità del termine romito, che nelle fonti cronachistiche rimanda a tipologie di esperienze religiose:

B. Nobile, *"Romiti" e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500*, in *Cristianesimo nella storia*, 5 (1984), p. 306s.

Sugli eremiti custodi di santuari

Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI), Roma, 1984 (Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi 159).

Sull'agiografia:

L. Iacobilli, *Vite de' santi e beati dell'Umbria*, Tomi tre, Foligno 1647-1661.

Il B. Tomasuccio da Foligno terziario francescano ed i movimenti religiosi popolari umbri nel Trecento, in *Analecta T O R 131* (1979).

Agiografia silvestrina medievale a cura di R. Grégoire, Fabriano, 1983.

D. Bartoletti, *Historia del b. Tommaso da Costacciaro messa in scritto dal p. Pietro Paolo dell'eremo di Montecucco nell'anno 1700*, Gubbio, 1987.

M. Sensi, *Agiografia umbra tra Medioevo ed età moderna*, in *Santità e agiografia*, Atti dell'VIII Congresso di Terni, a cura di G.D. Gordini, Torino, 1991, pp. 175-198.

G. Betori-M. Sensi, *Vite dei santi e beati della Chiesa di Foligno*, Foligno, 1994.

Sull'eremitismo francescano:

A. Vauchez, *Frères mineurs, érémitisme et sainteté laïque: Les vies des saints Maio († v. 1270), et Marzio (1301) de Gualdo Tadino*, in *Studi Medievali* 3 serie, XXVII, I, 1986, pp. 353-381, riedito in *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XIV secolo*, Milano, 1990, pp. 274-305.

M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIX-XV)*, Roma, 1985.

Sulla spiritualità dei nostri tempi:

T. Goffi, *La spiritualità contemporanea, XX secolo* (Storia della spiritualità, 8), Bologna, 1987.

G. Negrotto Cambiaso, *Le colline della speranza*, Assisi, 1987.

C. Carretto, *Innamorato di Dio, autobiografia*, Assisi, 1991.

Atti dei Convegni di studio su "Fratel Carlo Carretto", tenuti a Spello dal 1989 ogni due anni; sono finora usciti tre volumi: *Spello: dalle colline della speranza, ricordare per vivere oggi* (1989); *Il grido del povero* (1992); *Fratello universale* (1994).

La vicenda francescana-clariana e il culto mariano ad Assisi

Francesco Santucci

Sulle orme di Francesco e di Chiara

Assisi, antico centro umbro, sorto probabilmente in età ellenistica, costituì quasi certamente fin dagli inizi della sua storia un punto d'incontro privilegiato fra le città etrusche del nord, come Volterra, Arezzo e Perugia e centri controllati dai romani, come le colonie di Spoleto e *Forum Flaminii* (odierno San Giovanni Profiamma presso Foligno) e le prefetture sabine di Norcia e di Rieti.

La città, che a lungo subì l'influenza della vicina Perugia anche quando si legò con Roma con un *foedus* fin dal II sec. a. C. e nell'anno 89 a. C. divenne formalmente *municipium* romano, si dotò a poco a poco, all'interno della cinta muraria, di un grande compleso edilizio disposto su terrazze che seguivano l'andamento naturale del colle sul quale essa sorgeva e che aveva il suo fulcro in un edificio innalzato per onorare una divinità: si tratta del cosiddetto tempio di Minerva (con la fronte e col pronao tuttora visibili), al quale facevano corona altri templi minori, dedicati a varie divinità. Il tutto si configurava come una città-santuario, emergente sul lato nord-orientale della valle umbra.

Assisi mantenne questo carattere, sacro per il mondo pagano, finché le prime invasioni barbariche non vennero a turbarlo e a sconvolgerlo, fin quasi a cancellarlo del tutto, almeno in superficie. In quest'azione distruttrice ebbero un ruolo non secondario il naturale disfarsi delle cose, accelerato da incendi e terremoti.

Dopo il Mille, dell'antica Assisi rimaneva ben poco: mura semidirute, templi quasi tutti abbattuti (tranne quello detto di Minerva, perché inglobato in un sistema di murature atte a trasformarlo in locali di residenza), porte urbiche inglobate in nuovi edifici o per lo più in rovina, case gentilizie romane demolite e ormai ridotte a far da fondamenta, nelle parti più basse, a nuove costruzioni di mercanti, banchieri, speziali e di esponenti delle altre "arti": calzolai, medici, lanaioli, bambaciari...).

In una di queste nuove case, nel 1181 o 1182 venne al mondo un bambino che avrebbe presto restituito alla città il suo carattere sacro. Si tratta di Francesco, figlio di uno di quei mercanti, Pietro di Bernardone.

OMISSIS

33. *Assisi, Oratorio di San Francesco piccolino (sec. XIV).*

Poiché Francesco avrebbe conformato la sua vita a quella di Gesù Cristo, la tradizione vuole che egli sia nato, come il Cristo, in una stalla: la famosa "stalletta", posta al pianterreno, quasi al centro della città, dietro la Chiesa Nuova.

Francesco crebbe negli agi e visse una giovinezza dispendiosa e spensierata. Accarezzò tutti i sogni dei giovani ricchi del suo tempo: eccellere tra i coetanei, prendere parte a battaglie e a spedizioni in terre lontane, risaltare, insomma, all'occhio dei concittadini.

Ma, dopo alcune esperienze fallite, ebbe fermo il convincimento che doveva spendere diversamente la propria esistenza.

Santa Maria Maddalena

Cavalcando, un giorno, solitario (aveva ormai oltrepassato i vent'anni) per una delle vie dell'antica centuriazione romana, di cui ancora rimangono tracce assai evidenti, nella piana sottostante ad Assisi, il figlio di Pietro di Bernardone (che aveva già rinunziato alla vita mondana e nel cui animo i poveri avevano presto il posto degli amici di un tempo) s'imbattè in un lebbroso.

Anche se, tra i poveri, nel medioevo, i malati di lebbra occupavano un posto particolarissimo, Francesco ancora non osava avvicinarli; anzi, se ne incontrava qualcuno sul proprio cammino, girava il capo dall'altra parte per non sentire il lezzo che da quei corpi emanava.

Quel giorno, però, nei pressi del lebbrosario di San Lazzaro d'Arce – in seguito detto di Santa Maria Maddalena –, in mezzo alla piana di Assisi e lungo la romana "via dell'Arce" che da *Asisium* conduceva ad *Urbinum Hortense* (situato nei pressi dell'odierno Collemancio), si compì la trasformazio-

34. Crocefisso che parlò a San Francesco, *(sec. XII). Assisi, Basilica di Santa Chiara, cappella del Sacramento.*

35. *Santa Maria degli Angeli, Porziuncola (sec. XII).*

ne: "Il Signore così donò a me, frate Francesco – scriverà il santo nel suo Testamento – la grazia di cominciare a far penitenza: quando ero ancora nei peccati, mi pareva troppo amaro vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e con essi usai misericordia: quando me ne allontanai, quello che prima mi pareva amaro, tosto mi si mutò in dolcezza d'animo e di corpo".

Quel giorno, dopo un primo moto istintivo, che sarà stato quello d'indietreggiare – come pure avrà fatto il suo cavallo –, Francesco balzò di sella, si avvicinò al lebbroso che mandava un insopportabile olezzo, e non solo gli fece l'elemosina, ma si chinò quasi riverente verso di lui per baciargli la mano purulenta.

Risalito a cavallo, sentì in cuor suo che tutto ciò che fino ad allora gli era risultato odioso stava ormai tramutandosi in cosa dolce e grata. Decise, allora, di continuare il cammino fino al lebbrosario e di entrarvi. Lo stupore fu di certo più grande nei malati al vedere una persona sana tra loro, che in Francesco nel trovarsi di fronte a quella miseria. Era tanto intenso il fetore che veniva dalle piaghe di quei malati che, istintivamente, Francesco fece atto di turarsi il naso. Ma, vinta quella tentazione, si mise a distribuire denaro nelle tante mani piagate che gli si protendevano e che più e più volte baciò. Il "nuovo" Francesco aveva definitivamente vinto sull'antico. Ormai poteva dirsi degno di mettersi alla sequela di Cristo.

San Damiano

Quella di Santa Maria Maddalena non era la sola chiesetta della campagna sottostante ad Assisi. Vi si trovavano, infatti, tra il verde degli olivi della fascia di pendio che si distende dal torrente Tescio e da Valecchie (Vallecle) al colle di San Feliciano, la cappella di San Salvatore delle Pareti (oratorio di un ospedale di Crociferi per pellegrini di passaggio sulla via "France-

36. *Bastia Umbra, Chiesa di San Paolo delle Abbadesse, abside (sec. XII).*

37. Benedizione di San Francesco alla città di Assisi, *incisione da* Sacro Pellegrinaggio *di V. Coronelli [1705].*

sca" o "Francigena"), la chiesina di Sant'Angelo di Cola o di Caula (così detta per la presenza di una "cava" di travertini o tiburtini, impiegati fin dall'epoca romana nella costruzione dei templi della città), il monastero con chiesa e cripta di San Masseo *de Platea* e poi la chiesa di San Damiano, verso il vocabolo Genga. Più a valle, nelle immediate vicinanze di Santa Maria Maddalena, era l'oratorio detto di San Rufinuccio d'Arce. Un po' più lontana, e verso occidente, immersa nel folto di un "querceto", sorgeva ab *immemorabili* una cappella appartenente ai benedettini del monte Subasio, nota come Santa Maria degli Angeli o della "Porziuncola" (da *Portiuncula*, "piccola porzione di terra").

Come si è detto, dopo l'incontro coi lebbrosi il giovane Francesco era profondamente mutato. Amava sempre di più restar solo con se stesso, immerso nella meditazione. Luogo ideale per il raccoglimento più assoluto erano quelle chiesette, una in particolare: San Damiano, situata sotto il colle di San Feliciano. Vi si poteva accedere dalla città attraverso la stradina in discesa (che ancora, pressoché immutata nel tempo, vi conduce) dalla porta di levante, oppure da un sentiero che dalla "Francesca" saliva seguendo un percorso, oggi quasi del tutto scomparso.

Qui Francesco, dopo la visita ai lebbrosi, veniva a inginocchiarsi davanti a un crocifisso bizantineggiante che dominava l'altare. Si dice che così pregasse, nel linguaggio della gente di Assisi:

"Altissimo glorioso Dio, illumina le tenebre de lo core mio et dame fede dricta, speranza certa e caritate perfecta, senno et cognoscemento; Signore, che faccia lo tuo santo et verace comandamento".

Il Signore, in uno di quegli estatici colloqui, parve rispondere a Francesco, dicendo:

"Francesco, va', restaura la mia casa, che, come vedi, sta
andando in rovina!".

In effetti, la chiesina di San Damiano era assai malridotta. Il giovane credette che il Signore desiderasse la sua riparazione e si mise subito all'opera, onde restaurarla.

Andò al mercato settimanale di Foligno, vendette alcune stoffe prelevate dalla bottega paterna e, col ricavato, avrebbe inteso contribuire alle spese di ricostruzione, ma il prete di San Damiano rifiutò quell'offerta temendo le ire di Pietro di Bernardone. Fu, allora, più tardi e dopo vari contrasti col genitore, che Francesco in persona dette mano a calce e cazzuola per le indispensabili riparazioni, tra lo stupore e l'ironia di quanti si trovarono ad assistere, per caso o volutamente, allo spettacolo inconsueto offerto da un giovane di ragguardevole famiglia trasformato in muratore.

Santa Maria della Porziuncola

Farà più tardi la stessa cosa con la piccola cappella della Porziuncola, dove un giorno era giunto dopo aver girovagato a lungo per la pianura, insieme con un viandante che aveva indotto al pianto per la passione di Cristo e dove, qualche tempo dopo, durante la messa mattutina, sentirà leggere un brano del Vangelo che recita:

"Andate, dunque, e predicate dicendo: – Il regno dei cieli è vicino... Non vi procurate né oro, né argento, né rame per le vostre cinture, né bisacce di viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone...".

In quel momento, la "missione" di Francesco riceverà il suo "viatico". La povertà, abbracciata dal figlio di Pietro di Bernardone con la pubblica rinuncia ai beni terreni nel palazzo vescovile di Assisi davanti al vescovo Guido, avuta la propria sanzione nelle parole del Cristo, diventerà la compagna inseparabile dell' "alter Christus".

Su questa via, strana e pazzesca, Francesco avrà presto dei seguaci, folli come lui. Il suo primo discepolo sarà Bernardo da Quintavalle, forse un coetaneo, di Assisi come lui. Seguirà Pietro Cattani, canonico laico della cattedrale di San Rufino.

I tre, una mattina, si recarono nella chiesetta di San Nicolò, in fondo al "Mercato" (odierna "Piazza del Comune"), per consultare ancora il Vangelo.

Francesco aprì il messale poggiato sull'altare e lesse: " Se vuoi essere perfetto, va', prendi ciò che possiedi e dallo ai poveri...". E ancora: "Non prende-

te con voi nulla per il viaggio, né bastone, né bisaccia, né pane, né danaro, né abbiate ciascuno due tuniche...". Alla terza apertura, a caso, del messale, lesse ancora: "Chi vuol seguirmi rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua...".

Ormai non c'era più incertezza di sorta; il cammino appariva definitivamente segnato. Come già aveva fatto Francesco, anche Bernardo e Pietro si affrettarono a distribuire ai poveri le loro sostanze. Lasciata Assisi, scesero di nuovo alla Porziuncola, presso la quale costruirono una capanna di frasche; qui presto li raggiunse un altro giovane di Assisi, Egidio, il quale, giunto al "Trivio della Francesca" e non sapendo dove esattamente dirigersi, rivolse una preghiera a Cristo affinché lo illuminasse. Avuta l'ispirazione, prese la via che menava al ricovero di Francesco. E lo incontrò che veniva dal "querceto"; gli chiese allora di essere ammesso fra i suoi.

Questa prima comunità si allontanava spesso dalla capanna presso la Porziuncola per recarsi altrove a predicare.

Rivotorto

Ma, quando il numero dei compagni fu accresciuto di altre cinque unità, i frati si videro costretti a trasferirsi dalla capanna presso la Porziuncola in un altro locale, assai malridotto, un *tugurium*, situato vicino ad un ruscello dall'andamento tortuoso, perciò detto Rivo Torto. Dal piccolo corso d'acqua anche la località era chiamata Rivotorto.

Qui i "penitenti di Assisi" cominciarono a vivere secondo la norma del santo Vangelo, lavorando, pregando e – se il lavoro non bastava loro per procurarsi il necessario – andando a questuare.

Erano così presi da quel modo di vivere che nulla poteva distrarli, nemmeno lo sfarzoso corteo che sulla via vicina a Rivotorto (senz'altro la "Francesca") accompagnava Ottone di Brunswick, diretto a Roma per esservi incoronato imperatore da papa Innocenzo III.

Qui, a Rivotorto, Francesco dettò la prima Regola o *forma vitae*, alla quale i suoi seguaci avrebbero dovuto conformare la propria condotta di vita.

Ma i frati furono un giorno costretti ad abbandonare per sempre questo luogo per far posto nientedimeno che a un asino, condottovi da un contadino dalle brusche maniere.

Lasciato Rivotorto, se ne tornarono alla Porziuncola, che divenne da quel momento veramente *caput et mater* dell'Ordine francescano.

Alla Porziuncola, la notte seguente la Domenica delle Palme del 1212, il figlio di Pietro di Bernardone e i suoi frati, riuniti in preghiera e con le torce accese, attendevano l'arrivo di una giovane donna di Assisi. Si trattava di Chiara, figlia del nobile Favarone di Offreduccio di Bernardino e di madonna Ortolana; aveva undici o dodici anni meno di Francesco. Era stata conquistata dalle prediche da lui tenute nella cattedrale di San Rufino, sulla cui piazza ella era nata.

In cattedrale si era recata ad assistere – per volere di Francesco – alle cerimonie della Domenica delle Palme e a ricevere il tradizionale ramoscello d'ulivo dalle mani del vescovo Guido.

Dopo quelle cerimonie, di notte, "pronta ormai ad obbedire al comando del Santo", attuava la fuga desiderata, come di donna che va incontro allo sposo furtivamente perché osteggiata in questo proposito dalla volontà dei parenti.

Fuggì "in degna compagnia. E poiché non ritenne opportuno uscire dalla porta consueta, riuscì a schiudere da sola, con le sue proprie mani, con una forza che a lei stessa parve prodigiosa, una porta secondaria ostruita da mucchi di travi e di pesanti pietre".

Abbandonati, così, la città, la casa e i parenti, si diresse verso Santa Maria della Porziuncola.

"Lì subito, rinnegate le sozure di Babilonia – così si legge ancora nelle fonti –, consegnò al mondo il libello del ripudio; lì, lasciando cadere i suoi capelli per mano dei frati, depose per sempre i variegati ornamenti".

San Paolo delle Abbadesse

Con questa cerimonia, Chiara abbandonava definitivamente la vita mondana. Dopo che "l'umile ancella si fu sposata a Cristo", Francesco la condusse alla chiesa di San Paolo delle Abbadesse, monastero femminile benedettino posto sotto la giurisdizione del vescovo di Assisi (forse proprio per questo motivo il santo ve l'aveva condotta), situato nei pressi della confluenza del torrente Tescio col Chiascio, non lontano dall'odierna Bastia Umbra, allora denominata *Insula Romana* o *Romanesca*.

Allora i parenti della fanciulla accorrono in gruppo sul luogo, con la ferma intenzione di farla retrocedere dal folle proposito e ricondurla alla sua casa. Ma Chiara, "aggrappandosi stretta alle tovaglie dell'altare, si scopre il capo rasato, affermando che in nessun modo si lascerà strappare dal servizio di Cristo".

Nonostante i ripetuti tentativi si strapparla da quel luogo, visti vani tutti gli sforzi, alla fine "i parenti, sconfitti, si danno per vinti e si placano".

Sant'Angelo di Panzo

Trascorsi alcuni giorni, Chiara si trasferì nella chiesa di Sant'Angelo di Panzo (situata alle pendici meridionali del monte Subasio, al di sotto del monastero di San Benedetto e dell'eremo delle Carceri), condottavi ancora da Francesco e da frate Filippo e frate Bernardo.

Era forse desiderio di Chiara condurre in quel luogo più solitario (allora abitato da una comunità femminile, probabilmente da "incarcerate") una vita più autonoma e più ritirata.

Qui la raggiunse ben presto sua sorella Agnese, decisa anch'ella a volersi porre, senza riserve, al servizio di Cristo.

Chiara, abbracciandola piena di gioia, le disse: “Ringrazio Dio, sorella dolcissima, perché mi ha esaudita nella mia sollecitudine per te”.

Ma un nuovo attacco dei parenti si scatena contro le fanciulle. Infatti, il giorno dopo che anche Agnese si era trasferita a Sant’Angelo di Panzo, dodici cavalieri infuriati, “dissimulando all’esterno l’inganno architettato, fingono una visita pacifica” e chiedono ad Agnese il motivo della sua venuta in quel luogo (con Chiara avevano ormai persa ogni speranza di dissuaderla dal suo irremovibile proposito) e le ingiungono di tornare subito alla casa paterna. Ma lei risponde di non volersi separare dalla sorella Chiara. Allora uno di quei cavalieri le si scaglia addosso e, con pugni e calci, tenta di trascinarla via afferrandola per i capelli, mentre gli altri la tirano per le braccia e la sospingono. Agnese invoca l’aiuto della sorella.

Chiara, allora, pregando e piangendo, chiede a Dio che alla sorella sia data forza e fermezza di proposito per non arrendersi al volere dei prepotenti. All’improvviso, il corpo di Agnese giacente a terra pare farsi di piombo: esso risulta così pesante, che quelli non riescono in alcun modo a trascinarla oltre il ruscello per ricondurla in Assisi. Altri, accorsi alle grida, danno manforte ai malvagi, ma è tutto inutile. Lo stesso Monaldo, zio paterno delle due sorelle, fa l’atto di colpire con un pugno la ribelle fanciulla ma, di colpo, il braccio gli si arresta, come impietrito, provocandogli un tremendo dolore .

Dopo questi fatti, Chiara arriva sul posto e prega i parenti di desistere da ogni altro tentativo, chiedendo che Agnese venga consegnata alle sue cure.

A proposito di questo drammatico episodio, così concludono le fonti: “Mentre quelli si allontanavano con amarezza per l’insuccesso dell’impresa, Agnese si rialzò lieta e godendo ormai della croce di Cristo, per il quale aveva combattuto in questa prima battaglia, si consegnò per sempre al servizio divino. Allora il beato Francesco di sua mano le tagliò i capelli e, insieme con la sorella, l’ammaestrò nella via del Signore”.

Ancora a San Damiano

Dopo aver dimorato per breve tempo a Sant’Angelo di Panzo, Chiara fu condotta, sempre da Francesco, alla chiesa di San Damiano, “nel quale loco lo Signore le dette più Sore nel suo regimento”.

A San Damiano Francesco avava ricevuto la “visita del Signore” e qui aveva profetizzato ciò che in seguito il Signore stesso avrebbe realizzato.

Infatti – come Chiara stessa ricorda nel suo Testamento – un giorno Francesco, salito sopra il muro di detta chiesa per ripararlo, così aveva gridato “a voce spiegata e in lingua francese”, rivolto ad alcuni poverelli lì presenti: “Venite ed aiutatemi in quest’opera del monastero di San Damiano, perché tra poco verranno ad abitarlo delle donne, e per la fama e santità della loro vita si renderà gloria al Padre nostro in tutta la sua santa Chiesa”.

Da questo luogo, infatti, trasse origine l’Ordine di San Damiano: “Qui Chiara, per esortazione dello stesso beato Francesco, diede principio a questa

nuova e santa osservanza; ella fu il primo e stabile fondamento di questo grande Ordine; fu la pietra angolare di questo sublime edificio".

Dal 1212 l'intera esistenza di Chiara è legata a detto luogo, dal quale non si staccherà mai più, nemmeno per poco. Qui vivrà nella più rigorosa clausura con le sorelle – che si moltiplicheranno di giorno in giorno e si diffonderanno – pregando e facendo penitenza.

Vari sono gli episodi della vita della santa, legati al monastero di San Damiano, che meriterebbero di essere raccontati.

Ricorderemo soltanto, fra questi, alcune visite fatte da Francesco, che qui sarà accompagnato, due anni prima di morire, ormai quasi cieco, e vi comporrà il Cantico di frate Sole.

Celeberrimo è l'episodio della liberazione del monastero dalla invasione dei Saraceni e della loro cacciata dalla città di Assisi assediata, operate dall'intervento di santa Chiara che si affaccia da una finestrella di San Damiano con in mano l'ostensorio.

Ricorderemo ancora che papa Gregorio IX farà visita a Chiara in San Damiano e che la santa da qui poté "vedere" le cerimonie del Natale che si celebrava in altra chiesa. (Da questo episodio è scaturita l'idea di proclamara santa Chiara "Celeste patrona della televisione").

Mentre Chiara dimorava in San Damiano, Francesco morì, nudo sulla nuda terra, presso la Porziuncola. Era il 3 ottobre 1226. Il giorno dopo, gli abitanti di Assisi scesero a prelevare le sue spoglie mortali per portarle in città.

All'alba, il corteo funebre, salmodiante ed orante, era prossimo al monastero di San Damiano. Qui giunto, il corpo del santo venne trasportato nella chiesetta, dove, dietro la grata, Chiara con le sorelle lacrimava e pregava.

Narra, a questo riguardo, lo *Speculum Perfectionis*: "E i frati che portavano il corpo tolsero via la grata, attraverso la quale le serve del Signore erano solite ricevere la santissima Eucarestia e ascoltare la parola di Dio, e sollevarono dalla bara quel corpo venerabile e lo tennero sulle braccia, davanti alla finestra, così lungo tempo, quanto potevano desiderarlo, per loro conforto, suor Chiara e le altre monache".

Poi, al lamento triste e al tenero addio seguì la sepoltura di Francesco in città, nell'oratorio di San Giorgio.

Parecchi anni dopo (nel 1253) anche Chiara moriva. Verrà tumulata pure lei nella chiesa di San Giorgio, dalla quale nel 1230 il corpo di san Francesco era stato solennemente traslato nella basilica eretta in suo onore sul colle dell'"Inferno", sul lato occidentale della città.

Chiese e sviluppo urbano di Assisi dopo la morte di Francesco e di Chiara

La regola di san Francesco ha per fondamento povertà, castità e obbedienza e i suoi frati minori ovunque predicano penitenza e pace. L'efficacia di questa predicazione ben presto si rivela nel diminuire delle violenze di parte: nel 1228 Assisi, fino ad allora dilaniata dalle lotte di parte, entra in lega con

Perugia e le terre del ducato spoletano e per tutto il secolo XIII resta guelfa. È questo il secolo della mirabile fioritura edilizia della città: sorgono i palazzi dei consoli, dei priori, del podestà; sorge la bellissima chiesa dedicata al Santo, poi quella di santa Chiara; altre ne vengono restaurate.

Prima di morire, Francesco aveva rivolto queste parole alla sua città: "Benedetta sia tu da Dio, città santa, ché per te molte anime si salveranno e in te molti servi di Dio abiteranno, e di te molti saranno eletti al reame di vita eterna".

Quando il 4 ottobre 1226 la salma di Francesco venne tumulata nella chiesetta di San Giorgio, desiderio di tutti fu quello di erigere quanto prima una nuova chiesa in suo onore. Il che avverrà di lì a poco e la costruzione fu un evento che comportò il nuovo assetto urbanistico della città giunta quasi intatta fino ai nostri giorni.

A fronte delle due chiese che rappresentavano altrettante istituzioni, quella vescovile e quella monastica diamentralmente opposte e in costante rapporto dialettico – a nord est la Cattedrale di San Rufino, a sud ovest l'abbazia di San Pietro – furono creati due nuovi poli: a nord la chiesa-sepolcro di San Francesco; a sud la chiesa-sepolcro di Santa Chiara.

La chiesa di San Rufino era stata eretta in età altomedievale per custodire le reliquie del vescovo e martire locale Rufino, il cui corpo era stato rinvenuto nei pressi di Costano, sulle rive del Chiascio. Fu quindi ricostruita dal vescovo Ugone intorno al 1029, a seguito di un evento miracoloso narrato da san Pier Damiano e per conservare le reliquie fu utilizzato un sarcofago del III secolo adorno nella fronte di un bassorilievo con il mito di *Diana e Endimione*. Qualche tempo dopo, nel 1035, vi fu trasferito il titolo di cattedrale, fino ad allora legato a Santa Maria Maggiore, all'epoca fatiscente; appunto la chiesa dinanzi alla quale Francesco, alla presenza del vescovo Guido, si spogliò delle sue vesti restituendole al padre Pietro di Bernardone. Nel 1140 venne quindi fondata la nuova chiesa, l'attuale, ideata dall'architetto eugubino Giovanni, come sta a ricordarci l'iscrizione immurata all'interno dell'abside; forse lo stesso Giovanni che nel 1163 firmava il rosone sulla facciata di Santa Maria Maggiore, di cui sopra.

La fabbrica non era ancora ultimata nel 1210, quando un patto di pace tra *Maiores* e *Minores* della città ne ordinava la prosecuzione dei lavori: "*opus nove ecclesie S. Rufini vadat in antea*". Dal sarcofago, posto nella cripta Ugoniana nel 1216, le ossa del santo patrono furono allora prese e traslate nella nuova basilica. La consacrazione in forma solenne di questa chiesa avvenne però qualche anno dopo, nel 1228, ad opera di Gregorio IX, presente ad Assisi per la canonizzazione di san Francesco. Giunto sulla piazza della cattedrale, il visitatore rimane affascinato dalla splendida facciata della chiesa, opera di lapicidi umbri del secolo XII, creazione romanica dove trionfa l'ideale di armonia classica.

Nel sec. XVI questa cattedrale, che nel frattempo si era dotata di numerose cappelle, fu internamente ristrutturata ad opera di Galeazzo Alessi. Due gli altari di particolare interesse per la pietà popolare: la cappella della Madonna del Pianto e quella di San Vitale. La prima, ancora ai nostri giorni la

più frequentata, fu fatta costruire nel 1496 in onore del miracolo di cui nel 1494 fu protagonista un'immagine della Vergine che appunto lacrimò. L'immagine raffigura la *Vergine addolarata che regge sulle ginocchia il corpo del Redentore*. Di recente trafugata, quest'opera tedesca di inizio del Quattrocento – di cui restano numerosi esemplari in Umbria – è stata sostituita da una copia identica. L'altra cappella fu voluta nel 1575, allorché i canonici di San Rufino disposero il trasferimento dei corpi santi di Rufino d'Arce, Vitale eremita alle Viole, Facondino da Valfabbrica e Vittorino: era nelle intenzioni dei canonici creare il *Sancta Sanctorum* della diocesi di Assisi.

Legato alla vicenda cristiana di Francesco è invece il fonte battesimale dove, secondo la tradizione, il santo fu battezzato il 10 ottobre 1182 "con l'assistenza dell'angelo in forma di pellegrino. Chi è battezzato in questo fonte non patisce di lebbra". (Coronelli, *Sacro pellegrinaggio*).

San Pietro, diametralmente opposta a San Rufino, è una chiesa a tre navate con presbiterio rialzato. Sulla splendida facciata, suddivisa da paraste e da cornici orizzontali e che si ispira al romanico delle chiese spoletine, subito sotto la cornice marcapiano si leggono alcuni versi leonini che tramandano ai posteri come l'opera sia stata eseguita nel 1268, al tempo dell'abate Rustico. L'iscrizione però si riferisce alla zona superiore poiché quella inferiore è più antica e può riferirsi al XII secolo. Ma l'origine della chiesa è precedente di almeno un secolo. Se ne ha notizia certa sin dal 1029. Abitato inizialmente da monaci cluniacensi, verso la metà del sec. XIII il monastero passò ai monaci bianchi (cistercensi), quindi, dal sec. XVII, ai monaci neri (cassinesi).

La chiesa-simbolo del potere monastico assisiate, l'altra ben più importante, quella di San Benedetto al Subasio, fu insieme al monastero rasa al suolo dagli Assisani nel 1399 perché ricettacolo di ex-banditi è legata a san Francesco che, stando a san Bonaventura, l'avrebbe restaurata perché fatiscente. Di certo la chiesa fu totalmente ristrutturata verso la metà del '200, dopodiché venne consacrata nel 1253 da papa Innocenzo IV. L'interno, quasi spoglio, custodisce, in un sepolcro di pietra posto sotto l'altare maggiore, il corpo di san Vittorino martire, primo vescovo di Assisi ivi trasferito dai monaci nel sec. XIII. Un secolo dopo, il nome del santo figura negli Statuti Comunali della città insieme a san Rufino, san Francesco e santa Chiara. La sistemazione attuale delle reliquie del santo, inizialmente poste in un altare laterale, avvenne nel 1642 e nel sarcofago con croce gigliata – assegnabile al sec. IX – furono inserite anche le reliquie dei martiri Innocenzo vescovo e Norio. Non sfugga l'inciso del Coronelli: "quivi pure il pellegrino divoto potrà portasi a visitare molte sacre reliquie e tra queste nell'altare maggiore, sotto la tribuna il corpo di San Vittorino vescovo e martire d'Assisi, potettore della città" (*Sacro pellegrinaggio*).

Non lontano da San Pietro sorge il complesso conventuale di San Francesco, un nucleo iniziale e più corpi di fabbrica aggiunti nel corso dei secoli. Il primo nucleo fu iniziato a costuire il 17 luglio 1228, giorno successivo alla canonizzazione del santo, su una zona scoscesa e impervia; da qui l'appellativo di "Colle dell'inferno" che però, da quel momento divenne "Colle del paradiso". Era allora generale dell'Ordine fra Elia e a porre la prima pie-

tra fu Gregorio IX; insieme vi immurò una croce d'oro, tempestata di gemme e in cui era incastonata una reliquia della croce, dichiarando questa chiesa *caput et mater totius ordinis fratruum minorum* (Bolla *Speravimus hactenus*). Il complesso conventuale è preceduto da portici, logge "con colonne di 6 facce con chiave di ferro, archi voltati a crociera" che un tempo erano botteghe (in tutto 75) costruite nel sec. XV per i mercanti che vi giungevano in massa nel giorno del Perdono e per la festa di san Francesco. Oltrepassata la piazza, si giunge alla porta del convento. A sinistra la facciata dell'ex-oratorio di San Bernardino; a destra, preceduta da un protiro, la porta della basilica inferiore consacrata a san Francesco; a fianco, una scala a doppia rampa che conduce alla basilica superiore, consacrata alla Vergine e agli apostoli. A sinistra della facciata della chiesa superiore, una loggia costruita per la predicazione all'aperto e per l'esposizione pubblica del santo Velo della Vergine Maria.

Due le porte di accesso alla basilica inferiore, per uno svolgimento ordinato dalle processioni. Entrando in chiesa ci si trova in un transetto; a sinistra la cappella di San Sebastiano, poi altare delle reliquie, cappella che fa il paio con la sacrestia segreta dove sono conservate le reliquie più preziose, in primo luogo la Benedizione che san Francesco scrisse di proprio pugno e inviò a fra Leone, suo confessore: vi si legge: "Benedicat tibi Dominus et custodiat te, ostendat faciem suam tibi et misereatur tui, convertat vultum suum ad te et det tibi pacem. San Dominus bene+dicat te N. F.". Con questa benedizione, che si portava nelle processioni che annualmente si tenevano in città, si dava inizio al Perdono degli Angeli. Non meno importante, in quanto trait d'union fra monachesimo e francescanesimo è il "calicetto ove san Francesco prendeva la purificazione, donatoli dal Beato Pietro abbate di San Pietro". Poi le reliquie legate alle sofferenze del santo: in primo luogo "una stella d'argento con una pezza di camoscio, quale san Francesco portava alla s. piaga del costato che santa Chiara gli medicava, con il sangue, con l'impiastro ed impressione della piaga quale con solenne processione si portava per la città la festa delle Sacre Stimmate" e il "tabernacolo d'argento con un pannetto di lino con il quale san Francesco si asciugava le lacrime piangendo la passione di Nostro Signore" e una assai preziosa reliquia mariana, "il sacro velo della Beatissima Vergine con il quale fu coperto il Bambino Gesù nel presepio" proveniente da Terra Santa e dono del conte Tommaso Orsini di Manoppello (1414); la si portava in processione due volte: alla Porziuncola per la festa dell'Annunziata e il martedì di pentecoste, lungo la piazza di Santo Francesco (cfr. Coronelli, *Sacro pellegrinaggio*).

Al centro della basilica inferiore è l'altare di san Francesco luogo dove nel corso dei tempi più volte ai fedeli si è manifestata la potente intercessione del santo. Il suo corpo fu posto nella cripta sottostante e racchiuso in un sarcofago riscoperto il 12 dicembre 1818. Dopo questo importante rinvenimento, la cripta ebbe una prima sistemazione architettonica. Accanto alla tomba del santo furono traslati anche i corpi dei quattro compagni del santo che erano stati sepolti nella cappella di San Giovanni evangelista e cioè fra Leone (†1278 ca), fra Masseo da Marignano (†1280), fra Rufino (1278 ca) e fra An-

gelo Tancredi da Rieti (†1258). Il sarcofago del santo fu riscoperto il 12 dicembre 1818; la cripta ebbe una prima sistemazione architettonica disegnata da P. Beli ed eseguita dall'assisano G. Brizi (1820-1824); fu poi sostituita dall'attuale che è di U. Tarchi (1925-1932).

Si passa alla basilica superiore varcando un portale gemino a sesto acuto. Il recente sisma ha fatto conoscere a un pubblico mondiale gli affreschi dei bracci della crociera dipinti da Cimabue (crociera) e da Jacopo Torriti. Non meno importante il ciclo francescano lungo le pareti della navata, dipinti tradizionalmente attribuiti a Giotto. Fonte letteraria del ciclo, eseguito tra il 1296 e il 1300, è la *Legenda Maior* di san Bonaventura.

Diametralmente opposta alla chiesa di San Francesco, eretta a basilica patriarcale, è il complesso di Santa Chiara, "edificata a spese della città in onore di detta santa vergine".

A neppure quattro anni dalla morte di santa Chiara (†1253 agosto 11), il cui corpo era stato traslato in San Giorgio, le sue figlie spirituali chiesero ed ottennero dal pontefice di abbandonare San Damiano, il "santuario della fedeltà", per trasferirsi presso la tomba della loro fondatrice. I lavori iniziarono non prima del 1257 e, nel giro di pochi anni, fu costruito lo splendido complesso monastico e relativa basilica che imitava la chiesa-sepolcro di San Francesco. Nella nuova basilica il 3 ottobre 1260, per ordine di papa Alessandro IV, fu traslato il corpo della stessa santa Chiara che era rimasto in San Giorgio, mentre questa chiesa, in seguito demolita, fu inglobata nel chiostro (1263).

Trasferendosi a San Giorgio le monache portarono con sé il crocifisso che aveva parlato a san Francesco dicendogli: "Va Francesco e ripara la mia casa che cade". Le clarisse reposero questo crocifisso tra le reliquie, mentre sull'altare maggiore, Benedetta, prima badessa delle damianite dopo santa Chiara, fece porre una croce da lei appositamente commissionata.

Il crocifisso che parlò a san Francesco è una Croce d'altare, di forma sagomata e dipinta, opera di un maestro umbro del XII secolo. L'immagine, una novità assoluta in occidente, aveva fatto la sua apparizione nell'Italia centrale poco dopo il Mille. La più antica pervenutaci è quella eseguita nel 1138 da maestro Guglielmo ed è conservata nella cattedrale di Sarzana. In Umbria, oltre che in Assisi, la croce sagomata romanica è largamente presente nella diocesi di Spoleto. Quello di Assisi è invece il primo dei crocifissi parlanti di cui son piene le storie dei santi.

Esso è stato oggetto di una ininterrotta devozione popolare: "dentro il monastero, dietro al reliquiario si mostra il celebre crocefisso che parlò a san Francesco in San Damiano, il cui ritratto con la sua storia stampata si piglia per devozione da infiniti pellegrini, vendendosi a vil prezzo", si legge nella *Guida de' pellegrini,* stampata nel 1618 da Iacopo Salvi.

Questa icona, indubbiamente, è la più importante reliquia sanfrancescana e fa il paio con le acheropite presenti in occidente, svolgendo il ruolo di *vera icona del crocifisso.*

Luoghi della pietà mariana nel territorio di Assisi

Potrà apparire strano a chi non vive dal "di dentro" la realtà locale, ma un fatto è certo: al centro della pietà degli assisani non sta san Francesco.

La cosa si spiega forse col fatto che il Poverello non è visto come taumaturgo (in questo senso sono assai più "gettonati" Antonio da Padova e Rita da Cascia).

San Francesco, da sempre, è considerato il "naturale" protettore di Assisi e dei suoi abitanti: "Assisi avrà guai,/ma non perirà mai", recita un vecchio adagio, da far risalire, quasi certamente, alla celebre benedizione che il santo, che andava a morire alla Porziuncola, ebbe a pronunciare dopo essersi volto verso al città dalla strada per Santa Maria degli Angeli.

Gli assisani, soprattutto nel nostro secolo, hanno scoperto di avere in san Francesco non un benefattore qualunque, ma "il benefattore" per antonomasia: questo, tutti lo riconoscono e lo danno per scontato; ma, di qui a dire che essi sono "devoti a san Francesco", ce ne corre... Lo dimostra, se vogliamo, anche la scarsa presenza di agiotoponimi sanfrancescani nell'ambito del territorio comunale.

Colei che, invece, è sulla bocca di tanti, alla quale molti, soprattutto nei momenti più difficili, si rivolgono, è Maria: "Madonna mia! Madonna, aiutami!", sono le espressioni che spesso ricorrono anche sulla bocca di chi ... ha poca confidenza con l'acqua santa.

Maria è vista come la madre, la confidente, la soccorritrice nei momenti del dolore e della difficoltà. È lei che fa miracoli o a lei soprattutto i miracoli vengono attribuiti. Quante Madonne – vere o presunte – che "piangono", che "sudano", che "si muovono", che "appaiono" per richiamare i peccatori e ammonire a penitenza – o per annuciare chissà quali eventi – popolano le cronache del passato di ogni città e di ogni paese!

È, questo, anche il caso di Assisi. Ma noi, qui, non faremo l'analisi di tali memorie, né analizzeremo certi "miracoli". Ci limiteremo semplicemente ad accennare a quei luoghi che (oltre, naturalmente, alla celeberrima Porziuncola) nell'ambio del territorio assisano sono stati caratterizzati da un vivo culto mariano, scaturito da eventi straordinari – o creduti tali – e protrattosi nel corso dei secoli.

Cominceremo da un evento che ebbe a interessare gran parte della nostra Penisola nell'anno 1399: il famoso "moto dei Bianchi".

Sul passaggio dei "Bianchi" ad Assisi, negli archivi locali non si trova la pur minima traccia. Ma il fatto è comunque documentato da due rozzi affreschi: uno esistente nella chiesatta detta "Madonna dell'Oliva" e l'altro nell'ex monastero di Sant'Apollinare, oggi San Giuseppe. Esiste, poi, un laudario manoscritto, in volgare quattrocentesco, conservato nella biblioteca Casanatense di Roma, che reca sul dorso la dicitura: *Poesie dei Bianchi di Assisi* e che costituisce la più immediata chiave di lettura di quegli affreschi. Due laude, infatti, accennano a "miracoli" operati dalla Madonna in Assisi proprio durante il passaggio dei "Bianchi", uno dei quali avvenuto in un oliveto, fuo-

ri Porta Nuova, dove la Vergine "apparve" a un fanciullo. Così narra lo storico perugino Luigi Bonazzi (*Storia di Perugia*, 1875, I, p. 422: "Nel settembre di quest'anno [1399], quattro mila senesi, uomini e donne, seguendo una devozione venutaci d'oltremare, o piuttosto imitando e con lo stesso fine, i nostri disciplinati, vennero a Perugia, ascalzi e avvolti in un lenzuolo di lino bianco, procedendo a tre a tre, con candela in mano, cantando salmi, e gridando pace e misericordia. Scopo loro apparente, se pur non ne ebbero altro che attirò loro lo sdegno del Papa, era quello di metter pace fra i cittadini, e pare che molte paci ottenessero qui da noi nei tre giorni che qui si fermarono, alimentati dal comune: e vuolsi che più migliaia di perugini prendessero anch'essi il loro lenzuolo, e andassero a far pace che a Spello, ad Asisi (*sic*), a Fuligno, chi a Todi, a Montefalco e a Spoleto; concorrendo a quest'ufficio di paceri anche le donne. Dopo costoro, che furon detti i penitenti bianchi, infierì la peste con aspetto non meno terribile che quello di cinquant'anni prima...".

Piuttosto che in settembre, secondo altri il "miracolo della Madonna dell'Oliva" si sarebbe verificato il 2 luglio di quel 1399. Comunque siano andate le cose, la devozione alla "Madonna dell'oliva" divenne ben presto così viva che gli assisani decisero di edificare una piccola chiesa nel luogo del miracolo, che è stata per più secoli meta di devozione.

Nelle *Riformanze* del Comune di Assisi dell'anno 1533 leggiamo, infatti, che fu spesa una certa somma "per dare bere (*sic*) alli preti che andaro alla processione alla maestà della Oliva el giorno della visitazione", cioè il 2 di luglio.

Oggi la chiesetta, purtroppo seriamente danneggiata dal recente terremoto, è ancora lì a ricordare quell'episodio e a riproporsi come meta di pellegrinaggi soprattutto in vista del IV centenario del "moto", che ricorre nel prossimo 1999.

Un altro punto di riferimento della pietas mariana nel territorio di Assisi è costituito da quello che fu l'eremo di "Santa Maria delle Viole". Nella chiesa parrocchiale, poi sorta su quell'antica cappella, si trova, oggi, l'altare con l'affresco che rappresenta la "Madonna delle Rose" (sec. XV?)

Nella relazione per la visita pastorale dell'anno 1842, di esso così si legge: "Uno degli altari esistenti della nuova Chiesa è dedicato alla Madonna delle rose, con pittura antica in muro, rappresentante Maria Santissima col Bambino in braccio che tiene una rosa. Questa immagine è tenuta in grandissima venerazione ed opera molti prodigi. Tramandò (*sic*) sudore dalla faccia l'anno 1779".

E che dire della solitaria e antica chiesa della "Madonna dei Tre Fossi", di stile romanico, in pietra arenaria, persa nel verde e nel silenzio dei colli, alle spalle del monte Subasio?

La venerazione della gente per quest'immagine (anche se quella originale è stata recentemente trafugata) è sempre tanto viva, da richiamare, nei giorni di festa, vere e proprie folle "in quel sacro luogo", "in quel piccolo santuario selvatico (...) tanto specialmente caro" allo scrittore danese Johannes Jørgensen, che più volte ebbe a recarvisi, a piedi, in compagnia

di amici e specialmente con don Mariano Dionigi, canonico della cattedrale di Assisi.

Sempre sulla montagna di Assisi, da secoli, tappe della devozione mariana sono due chiesette: la "Madonna Santissima, detta del Gualdo" o "Santa Maria del Gualdo", nei pressi del castello di Porziano, la quale cessò di essere parrocchia dopo il restauro della chiesa castellana, e l'altra, detta di "Santa Maria della Cortina", non lontana dal castello medesimo, appartenente alla confraternita del Santissimo Sacramento.

Tornati sul versante meridionale e occidentale delle colline che dalla città di Assisi vanno verso il fiume Chiascio, a mezza costa ci imbattiamo in un'altra chiesetta, comunemente nota come "Madonna di Colderba", edificata nel 1726-28 per contenere "un'antica immagine della Santissima Vergine scoperta in quei giorni, e che, per i prodigi tosto da essa operati si chiamò *Madonna dei Miracoli*" (come si legge in un atto proveniente dalla parrocchia abbaziale di San Pietro in Assisi).

Procedendo verso occidente per la via che va a Petrignano, superato il "Parco della Mamma" di Tordibetto, che sorge in un altro luogo "mariano", quello della scomparsa chiesa di Santa Maria di Vico, dopo qualche chilometro si giunge alla "Madonna dei Cenciarelli", maestà legata al culto di Maria da parte di puerpere e mamme che qui venivano a raccomandare alla Vergine salute e prosperità per nascituri e neonati.

Ma è a Rocca Sant'Angelo, o meglio nella chiesa di Santa Maria della Rocca o della Rocchicciola, che la pietà popolare trova la sua più autentica celebrazione. Qui infatti i vari affreschi – per lo più votivi e quasi tutti dei sec. XV e XVI – oltre a rappresentare un momento di vera poesia, costituiscono un invito alla meditazione, al raccoglimento. Non a caso, questo luogo fu meta dei tanti pellegrinaggi di Johannes Jørgensen, che ebbe a celebrarlo non solo nelle sue opere di prosa ma anche nei versi delle *Laudes Italiae,* dove lo accomuna ad altri ben più famosi.

La Porziuncola nella pietà popolare

Normativa degli statuti dei "Disciplinati"

In fatto di devozione mariana, l'umile chiesetta della Porziuncola (detta *ab antiquo* di Santa Maria degli Angeli e resa famosa in tutto il mondo cattolico dal "Perdono d'agosto", impetrato e ottenuto da Francesco d'Assisi) è stata per secoli – e resta – il principale polo d'attrazione non solo in ambito locale, ma anche regionale e si colloca – per il volume dei pellegrinaggi – tra i primi santuari in assoluto oggi in Italia, forse preceduta soltanto da quello di Loreto.

Non è qui il caso di trattare tale fenomeno o di ripercorrere, seppur brevemente, le tappe di oltre otto secoli di culto. A noi qui preme soltanto mettere in risalto un aspetto (tuttora inedito) della pietà popolare di cui, alla Por-

ziuncola, sono state protagoniste, in questo lungo arco di tempo, prima le medievali fraternite dei Disciplinati e poi le loro eredi confraternite laicali, sorte e operanti in età moderna nel territorio di Assisi o in quello ad esso circostante.

Lo faremo sulla base della documentazione superstite degli archivi locali, prendendo l'avvio – com'è naturale – dalla fraternita dei "Raccomandati di Maria" fondata in Assisi nella seconda metà del XIII secolo, i cui statuti del 1304 prevedevano, fra l'altro, l'obbligo per gli iscritti di recarsi a piedi nudi e disciplinandosi (cioè autoflagellandosi col cingolo, detto "disciplina" che cingeva i loro fianchi) lungo la via che dalla città del Subasio conduceva – e conduce – a Santa Maria degli Angeli (cioè alla Porziuncola). Ciò costituiva il prezzo della pena da scontare per mancanze commesse e il mezzo d'espiazione di peccati e di vizi quali l'ubriachezza, il gioco d'azzardo e la bestemmia.

Tutti i "fratelli Raccomandati" erano inoltre tenuti ad andare una volta al mese alla Porziuncola per devozione.

Non era da meno la fraternita dei Disciplinati di Santo Stefano (la più importante della città), i cui statuti dell'anno 1327 prevedevano l'obbligo per i propri iscritti, che avessero introdotto qualche estraneo nei locali del sodalizio, a recarsi, per penitenza, a Santa Maria degli Angeli "con la disciplina", cioè flagellandosi.

Alla chiesa della "Beata Maria degli Angeli" tutti i fratelli Disciplinati di Santo Stefano erano tenuti a recarsi la mattina del Venerdì Santo per "rappresentare" alla gente le "laudi lacrimose e i canti dolorosi e gli amari lamenti della Vergine rimasta priva del Figlio".

Altra discesa dei confratelli di Santo Stefano da Assisi all'umile chiesetta di Santa Maria aveva luogo, obbligatoriamente e in processione, in occasione della ricorrenza del "Perdono d'agosto" (1 e 2 del mese).

La medesima normativa era sancita dagli statuti in volgare della fraternita dei Disciplinati di San Lorenzo di Assisi – che di quelli, in latino, della fraternita di Santo Stefano sono la traduzione *ad verbum* – nei quali, fra l'altro, letteralmente si legge: "[...] Ma all'ora di prima [del Venerdì Santo] tucti, vestiti de le veste, vadano a la chiesia de Sancto Francesco e de Sancta Maria degl'Agnogli le lagremose laude e cante dolorosi e amari laminte della Vergine Matre, vedova remasta del Filglo, con reverentia al popolo representeno, più a le lagreme entendendo che alle parole, overo alle vuce".

I Disciplinati di Assisi, scendendo processionalmente alla Porziuncola, recitavano, così – o meglio rappresentavano –, le laudi in volgare che tutti potevano comprendere. (Quei laudari costituiscono, com'è noto un patrimonio straordinario per lo studio delle origini della nostra lingua e sono tra le prime espressioni del teatro italiano).

Una valenza prevalentemente espiatoria aveva "il gire a Sancta Maria colla dissciplina (*sic*)".

La mattina del Venerdì Santo i Disciplinati di un'altra fraternita assisana – quella di Sant'Antonino – erano soliti "andare a Santa Maria e portare el croccifisso (*sic*)": così recitano le loro costituzioni, pure in volgare.

Per l'anima dei morti

Anche lo statuto cinquecentesco (1563) – rifacimento di quello originario del sec. XIV – della fraternita dei Disciplinati di San Francesco o delle Stimmate teneva in gran conto il recarsi alla Porziuncola, particolarmente il "dì de morti", allorché tutti gli iscritti erano tenuti ad "andare alla Madonna delli Angioli con obligatione di dire cento paternostri et avemarie per l'anima de nostri fratelli".

Anche in occasione della morte di un confratello "la domenica mediante che sarà sepolto" – così recita ancora il suddetto statuto – "ogn'uno debba venire alla fraternita per andare alla Madonna delli Angioli per l'anima sua con obligatione di dire cento paternostri e avemarie". Per il medesimo fine, la pia pratica veniva ripetuta il Venerdì Santo.

Le costituzioni, pure cinquecentesche (dell'anno 1539: nel Cinquecento assume particolare importanza il culto dei morti nella vita devozionale) dell'altra fraternita di Disciplinati di Santa Chiara avevano un apposito capitolo intitolato: "Sull'andare agli Angioli in morte di un Fratello", col quale si disponeva quanto segue: "Item vogliamo, ed ordiniamo, che ognuno degli uomini di detta Fraternita sia obbligato andare [...] a Santa Maria degli Angioli, che sarà deputato dal Priore; ed ognuno sia obbligato di dire cento *Pater noster* e cento *Ave Maria* per l'anima del Defonto, acciò Iddio gli abbia mosericordia".

Sempre al suffragio dei morti era finalizzato l'obbligo di recarsi alla Porziuncola per i Disciplinati di San Pietro di Assisi, le cui costituzioni (1591) ordinavano agli iscritti: "Item siano obbligati accompagnare alla sepoltura li fratelli che moiono, et dire per l'Annime loro le sollite orationi funerali, et il Priore poi fare intendere nella congregazione il giorno che si debbono raunare per andare alla Madonna delli Angeli per l'annima del Defunto con obbligatione de dire cento pater nostri et cento Avemarie".

Altro obbligo era quello di visitare, dopo il mezzogiorno del venerdì Santo, tutte le chiese cittadine "et andare anco alla Madonna delli Angeli" e dire i soliti cento *Pater nostri* e le solite cento *Ave Marie* per l'anima dei trapassati.

Devozione mariana, flagellazione in ricordo della Passione di Cristo, penitenza "in sconto dei peccati commessi" e per aver contravvenuto alle norme statutarie della fraternita: queste, essenzialmente, erano le motivazioni che spingevano i Raccomandati e i Disciplinati del Due-Trecento (e dei loro epigoni) a recarsi alla Porziuncola. A queste si aggiunge (fino a prevalere, come si è visto) in tutto il Cinquecento l'intento di suffragare i defunti invocando – quale Mediatrice – la Vergine degli Angeli.

L'avvenuto soddisfacimento degli obblighi previsti dagli statuti o da lasciti testamentari veniva puntualmente e rigorosamente registrato in appositi "libri". Ci limitiamo a ricordarne alcuni di quelli conservati nei fondi delle varie confraternite versati nell'Archivio Capitolare di San Rufino o nell'Archivio Vescovile di Assisi e aventi i seguenti titoli: "Libro degli obblighi soddisfatti a Santa Maria degli Angeli (...)", "Quadro degli obblighi della Confra-

ternita (...), "Obblighi annuali della Confraternita da soddisfarsi nella Basilica di Santa Maria degli Angeli con l'intervento dei Confratri", "Libro in cui vengono certificate le visite a Santa Maria degli Angeli (...)", "Libro dove si segnano le Messe e la soddisfazione di obblighi della Confraternita nella Basilica di Santa Maria degli Angeli", "Vacchetta delle messe e degli obblighi soddisfatti a Santa Maria degli Angeli", "Libro delle Messe da dirsi a Santa Maria degli Angeli", ecc.

A quelli che si erano recati a Santa Maria degli Angeli, al fine di ottemperare a precisi obblighi per volontà della confraternita o per legati vari, veniva regolarmente rilasciata dai padri francescani della Porziuncola una dichiarazione attestante l'avvenuta soddisfazione degli stessi.

Non erano seconde a quelle cittadine le confraternite del contado assisano, le quali, una o più volte all'anno, si recavano processionalmente o singolarmente a Santa Maria degli Angeli, per devozione o per suffragare l'anima dei trapassati, anche in questo caso in ottemperanza a precise norme statutarie o per mendati e legati vari.

Ci limiteremo a citare soltanto le confraternite di Tordibetto, Palazzo, Sterpeto, Costano, Mora, Tordandrea, Castelnuovo, Capodacqua, ecc., i cui confratelli, indossate le vesti e recando ceri, croci, e gonfaloni della compagnia, si mettevano spesso in cammino alle prime ore dell'alba (specialmente se venivano da lontano, come quelli di Porziano, Costa Trex e perfino di Armenzano), per arrivare alla Porziuncola di buon'ora e "fare le devozioni". Dopo di che, consumata la consueta refezione, riprendevano la via del ritorno.

Ciò si verificava soprattutto per lucrare l'indulgenza del "Perdono" (1 e 2 agosto), per il "Perdoncino" (giorno dell'Assunta, il 15 agosto), oppure per la domenica dell'Ottava di Pasqua.

I sentieri campestri percorsi solitamente per abbreviare il tragitto verso la Porziuncola prendevano spesso il nome dall'evento e si chiamavano "Via della Madonna" (come quello – oggi in parte irriconoscibile – che conduceva da Tordibetto, a Campiglione, a Santa Maria degli Angeli) o "Strada della Madonna" (come quello che conduceva – e ancora conduce pressoché inalterato – da Tordandrea a Santa Maria).

Spesso tali processioni – che procedevano in teorie variopinte fra i prati verdeggianti in primavera o nel giallo dei grani nel giugno inoltrato, ovvero nelle campagne riarse dal torrido sole d'agosto – segnavano nella storia di un anno, per la località e la parrocchia da cui provenivano, un vero e proprio evento, al quale prendevano parte anche coloro che alla confraternita non erano iscritti: donne, vecchi e bambini.

Anche in tal caso facciamo un esempio soltanto di questa devozione "corale", di questa sagra del sacro, riferendo per sommi capi quanto avveniva con la confraternita di San Giuseppe di Capodacqua d'Assisi che ogni anno, esattamente la terza e la quarta domenica dopo Pasqua, celebrava la processione detta "delle Candele" a Santa Maria degli Angeli, alla quale partecipava chi voleva, anche se non aggregato alla compagnia. Gli uomini procedevano "con ogni ordine", separati dalle donne, e scalzi. Ognuno portava "a suo

arbitrio" una candela in mano da offrire alla Vergine degli Angeli, secondo una devota usanza introdotta nell'anno 1666. In tale circostanza si faceva talvolta anche "qualche rappresentazione de' Santi o de' Sante".

Durante il tragitto verso Santa Maria degli Angeli si recitavano le litanie del Santissimo Rosario e i misteri. Prima che la processione giungesse alle mura del santuario della Porziuncola, i padri francescani di questo convento suonavano solennemente, "sino a capo le fontane" (la fonte delle "ventinove cannelle") – ai devoti provenienti da Capodacqua, per recarsi, quindi, in un'unica teoria processionante, all'interno della grande basilica e fare, in Porziuncola, le rituali "tre passate". Alla terza "passata" sotto la santa cappella, due francescani, sulla porta di questa, ricevevano l'offerta di cera e candele fatta dai fedeli di Capodacqua, che poi "facevano le devozioni", confessandosi, comunicandosi e ascoltando la Messa.

A conclusione di tutto, il rettore della confraternita di San Giuseppe distribuiva "quattro quattrini di pane, un quattrino di formaggio scarso et una tazza di vino".

Sacro e profano si univano, così, per soddisfare compiutamente le attese dei pellegrini che, a sera, non senza qualche "indisciplina", riprendevano la via di casa pensando sicuramente a quando si sarebbe di nuovo presentata un'occasione del genere per rompere con la 'routine' del quotidiano e dare all'esistenza un tono diverso con una giornata diversa.

Nota bibliografica

Archivio Vescovile di Assisi, documenti inediti; *Archivio Capitolare di San Rufino, Assisi,* documenti inediti.

Fonti francescane, Assisi, 1977.

A. Fortini, *La lauda in Assisi e le origini del teatro italiano,* Assisi, 1961.

Id., *Nova vita di San Francesco,* Assisi, 1959.

Le fraternite medievali di Assisi, Linee storiche e testi statutari, a cura di U. Nicolini, E. Menestò e S. Santucci, Assisi, 1989.

F. Santucci, *Capodacqua di Assisi,* Capodacqua, 1991.

Id., *Due castelli dell'Umbria, Tordibetto e Beviglie,* Milano, 1985.

Id., *La "strada mattonata" da Assisi a Santa Maria degli Angeli,* in "Atti Accademia Properziana del Subasio", Serie VI, n. 16, Assisi, 1988, pp. 79-108.

Sacro pellegrinaggio alli celebri e devoti santuari di Loreto, Assisi ed altri che s'incontrano nel loro viaggio de' quali leggonsi l'origine, le singolarità, le indulgenze che vi si acquistano nel visitarli, il modo di ottenerle, le reliquie, che li arricchiscono, ed i

tesori, che vi possedono descritto e delineato con molte figure per sua devozione e per promoverla negli altri a maggior gloria di Dio dal p. "Vincenzo" Coronelli pubblicato e consacrato da Stefano Tramontino all'illustrissimo et eccellentissimo signore Giovanni Ferro patrizio veneto (s. n. t.), tav. 19.

L. Bracaloni, *Il prodigioso crocefisso che parlò a san Francesco*, in *Studi Francescani*, XI (1939), pp. 185-212.

N. Cavanna, *L'Umbria francescana*, Assisi 1926.

Fra Ludovico da Pietralunga, *Descrizione della basilica di San Francesco e di altri santuari di Assisi*, in appendice, *Chiesa superiore di anonimo secentesco*, intr. e note di P. Scarpellini, Treviso 1982.

Quando Spoleto era romanica. Antologia per un Museo e Ducato, Roma, 1984.

E. Lunghi, *Il museo della cattedrale di San Rufino ad Assisi*, Assisi, 1987.

M. Boskovits, *Immagini e preghiera nel tardo Medioevo: osservazioni preliminari*, in "Arte cristiana" 724 (1988), p. 94s.

C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Torino, 1993.

M. Bigaroni, H. R. Meier, E. Lunghi, *La basilica di Santa Chiara in Assisi*, Perugia, 1994.

IL SENTIERO FRANCESCANO DELLA PACE
ASSISI - GUBBIO

Da Assisi a Valfabbrica: l'"iniziazione" di Francesco al viaggio

Maurizio Terzetti

Il sentiero francescano da Valfabbrica a Gubbio

Anna Rita Vagnarelli

OMISSIS

Da Assisi a Valfabbrica: l'"iniziazione" di Francesco al viaggio

Maurizio Terzetti

Da qualunque punto di Assisi abbia cominciato – solo e nudo – il suo primo viaggio verso Gubbio dopo la conversione, Francesco è tornato ad attraversare luoghi a lui molto cari e noti, ha percorso o sfiorato strade di città che niente più, però, avevano per lui di rassicurante se non le chiese che raggiungeva e che erano state al centro di momenti importanti della sua formazione: la chiesa di San Nicolò dei mercanti – nella cui parrocchia aveva ricevuto la prima educazione religiosa, messa a dura prova dagli stessi costumi della sua «vanitosa» famiglia –, la chiesa e il monastero di San Paolo, con gli amici monaci benedettini, la chiesa di Santo Stefano – in qualche modo modello di proiezione romanica di molti dei suoi sogni architettonici ancora irrealizzati, anche per l'equilibrio con cui essa occupa il terrazzamento sul pendio soprastante la Porta Antica –, la parrocchiale di Sant'Antonino, ai margini dell'ultimo tratto di colle incolto e disabitato che porta alla Rocca, la chiesa di San Giacomo «de murorupto», anch'essa nella cittadella imperiale, eretta a ridosso di un martoriato tratto di cinta muraria, fra le due porte omonime – la superiore e la inferiore – dalle quali si usciva di città per andare a Gubbio passando da Valfabbrica.

Non erano poi lontani gli anni in cui «avanzava altero e generoso» per queste stesse strade come su altrettante «piazze di Babilonia» e le «insudiciava», in compagnia dei giovani di Assisi, re delle loro feste, «con canzoni da ubriaco».

Ancora più vicino era il tempo in cui quello scherno continuo di giovani e vecchi concittadini, al quale si era sottratto come complice, lo riguardava, sempre lungo queste vie, come vittima e bersaglio di pietre e fango, lui, uomo finalmente povero e già stravolto dalle prime penitenze a San Damiano: «Quel vociare rumoroso e canzonatorio attorno a lui si diffondeva sempre di più per le vie e le piazze della città e il clamore degli scherzi rimbalzava di qua e di là toccando le orecchie di molti, finché giunse anche a quelle di suo padre».

Suo padre – ed erano ormai eventi dell'ultimo anno – l'aveva tolto dalla strada per imprigionarlo e fargli riacquistare il senno. Fuggito grazie alla lungimiranza della madre – lei davvero «non sperava di poter far recedere il fi-

38. *Giotto,* Francesco rinuncia ai beni terreni, *Assisi, Basilica Superiore di San Francesco.*

glio dalla sua inflessibile decisione» – era tornato a San Damiano. Lì, infine, l'aveva raggiunto la citazione in giudizio davanti al vescovo, promossa dal padre «perché facesse nelle mani del prelato la rinuncia e la restituzione completa di quanto possedeva».

Nessuna provocazione paterna poteva essergli più propizia. Da tempo, infatti, «sentiva di avere scoperto il tesoro nascosto e, da mercante saggio, si industriava di comprare la perla preziosa, che aveva trovato, a prezzo di tutti i suoi beni».

L'acquisto del diadema più luminoso, la povertà, era dunque definitivamente accaduto solo qualche giorno prima di questa sua partenza dalla città. Era stata una meravigliosa transazione pubblica. Per assistervi, il popolo dileggiante di Assisi si era radunato intorno al suo vescovo Guido – abilitato a istituire un tribunale ecclesiastico perché il figlio di Pietro di Bernardone, oblato di San Damiano, aveva di fatto abbracciato la vita religiosa – e, per la prima volta dopo la conversione di Francesco, non aveva insultato per strada il giovane cencioso, ma – se si escludono i bambini giotteschi tentati dalla sassaiola contro di lui – era ammutolito davanti ai suoi gesti lenti, immediati e sicuri benché scanditi dalle rigide regole del processo.

La chiesa di Santa Maria Maggiore – con la sua grezza facciata in stile romanico ricostruita nel 1163 da Giovanni da Gubbio, con il suo rosone a ot-

to raggi e due fasce dello stesso anno – e il Vescovado – un'autentica, massiccia fortezza merlata, come la vide e la ritrasse fedelmente il Giotto degli affreschi di Assisi e sopratutto di Santa Croce a Firenze, senza aperture nella parte inferiore, con l'imponente scalinata dalla quale scese il vescovo, l'ampia loggia laterale e le due file di finestre rotonde – erano dunque state all'inizio di un nuovo tratto del percorso di Francesco.

Il vescovo – che pure conosceva quanta strada avesse fatto quel «novizio» per convertirsi tanto all'autentico disprezzo quanto al sincero impiego di sé, tanto cioè al servizio verso i lebbrosi dell'Ospedale dell'Arce quanto al duro lavoro di restauro in San Damiano – non era riuscito a cogliere fino in fondo l'estensione del gesto con cui Francesco s'era spogliato di tutte le vesti e, gettatele tra le braccia del padre, era restato nudo di fronte a tutti.

Gli era sembrato di trovarsi di fronte a «un atto [...] carico di un significato misterioso». Come un mistero, perciò, aveva subito adorato e protetto il servo di Dio Francesco, che ne era il protagonista: coperto il giovane col suo mantello azzurro, da quel momento in poi avrebbe continuato ad avvolgerlo «con sentimento di grande amore».

Il «mistero» della presenza di Francesco in quella città e in quel mondo si era precisato in tutta la sua portata e lasciava presagire che le conseguenze del suo sviluppo, non certo del suo svelamento, sarebbero state enormi per chiunque avesse deciso di seguire la strada di quell'uomo che lasciava la scena del Vescovado togliendosi dal mantello del prelato e ricevendo l'offerta del sacco informe che, al posto di ogni veste mondana, gli porgeva un contadino. Egli era ancora come nudo anche dopo essere entrato in quel prototipo di saio. Se sul dorso, con un mattone che gli era capitato sottomano, aveva tracciato il segno della croce, lo aveva fatto perché sapeva che quell'emblema, oltre a significare a tutti che egli era un uomo crocifisso, lentamente, attraverso quel velo di veste, sarebbe penetrato nella sua carne e avrebbe assistito tutto l'arco terreno della sua trasfigurazione.

È possibile che sia stato un uomo simile a questo ora narrato – e con un simile grado di spiritualità – quello che attraversava la sua città, come si è esordito, per raggiungere la strada di Gubbio. Le fonti biografiche hanno tramandato, fra gli episodi della giovinezza del santo, notizie di non poco conto su questo viaggio, benché non ci parlino delle altre attività compiute da Francesco in Assisi dal momento del congedo dal vescovo a quello della sua effettiva partenza.

I più antichi biografi di Francesco (essenzialmente Tommaso da Celano nella *Vita prima* e Bonaventura da Bagnoregio nella *Legenda maior*) non permettono, infatti, di aggiungere troppi dettagli alla ricostruzione dei motivi che spinsero il santo a lasciare Assisi per Gubbio. Di certo, però, c'è concordia fra antichi e moderni storici francescani nel collocare quella partenza subito dopo il giudizio ottenuto da Pietro di Bernardone e da suo figlio davanti al vescovo. L'anno sarebbe il 1207 e il periodo andrebbe compreso tra febbraio e marzo per il riscontro, anche meteorologico, che la stagione tardo-invernale trova nelle fonti, in particolare nella *Legenda versificata* che Enrico Abricense compose tra il 1229 e il 1240 sulla scia della *Vita prima* di Tommaso da Ce-

39. *Assisi, Chiesa di San Giacomo "de murorupto" (sec. XI).*

lano, nonché nella *Cronaca* di Salimbene degli Adami, il quale conferma che nel 1207 si verificò una grande nevicata, cosiddetta di Sant'Agata, perché avvenne intorno al 5 febbraio, giorno della festa di quella santa.

Da quanto detto finora, è presumibile che la scelta di Gubbio, da parte di Francesco, sia rientrata, con l'irruenza e l'impeto decisionali tipici della sua formazione cavalleresca, in quella ben definita strategia di comportamenti che già negli anni precedenti sappiamo avere accompagnato le tappe della sua conversione.

Il pensiero va, ad esempio, alla fulmineità con cui Francesco si era mosso subito dopo che – secondo Bonaventura – l'immagine del Crocifisso, a San Damiano, lo aveva esortato ad andare e riparare una chiesa tutta in rovina. Intendendo, nello smarrimento del colloquio ultrasensoriale col divino, che il suo impegno veniva chiamato in causa, intanto, per quel luogo di San Damiano, approntò, su due piedi, una missione, breve e circoscritta quanto si voglia, ma pur sempre connotata dai codici, a metà tra il mercantile e il cavalleresco, della sua formazione: «Si alzò, pertanto, munendosi del segno della croce, e, prese con sé delle stoffe, si affrettò verso la città di Foligno, per venderle. Vendette tutto quanto aveva portato; si liberò anche, mercante fortunato, del cavallo col quale era venuto, incassandone il prezzo».

Se l'incitazione divina, la sua voce interiore, cioè, confusa con quella divina crocifissa, lo aveva subito messo in cammino verso Foligno, non da me-

no deve essere stato l'effetto del compimento, per così dire «legale», davanti al vescovo, della sua conversione. In questo senso, la necessità di «compiere una missione» – sebbene le fonti non istituiscano alcun collegamento tra quanto accaduto finora a Francesco e la scelta di Gubbio, anzi recuperino la città di Gubbio al termine di un percorso iniziato senza meta apparente – deve essere subito balenata in Francesco e la sua esecuzione deve essere stata rapidissima, per quanto imposta da motivi che continueremo per sempre a ignorare. Potremmo pensarla dettata da necessità economiche legate al restauro di San Damiano, se è vero che solo dopo il ritorno da Gubbio, egli, rientrato a mani vuote dalla missione, si risolse a vincere ogni residua vergogna (così ammette lo stesso Bonaventura) e a raccogliere, chiedendo l'elemosina presso «coloro con i quali un tempo aveva vissuto nell'abbondanza», il denaro necessario a completare quel primo restauro.

Sia quel che sia di ciò, è credibile che una qualche motivazione concreta abbia cooperato a motivare la decisione di Francesco di configurare davanti ai suoi occhi, e quindi di attuare, una «missione» fuori di città subito dopo la resezione dell'ultimo cordone che lo teneva unito ad essa. Ugualmente, può avere influito in lui il bisogno di «prendere fiato» al termine di un primo atto così concitato della sua vicenda cittadina durante la conversione. Il vescovo, è vero, gli aveva garantito che l'avrebbe avvolto e protetto col suo più grande sentimento d'amore, ma egli conosceva troppo bene la viltà sua e di molti suoi concittadini, del padre in particolare, per non pensare che qualcosa ancora sarebbe stato tentato da essi a suo danno, così da impedirgli, nell'immediato, la prosecuzione del disegno apostolico che si stava solo abbozzando e che essi, come tale, come fattore di rigenerazione dello spirito, neppure comprendevano.

Bisognerà pure tenere in qualche considerazione l'immagine che ce ne dà Enrico Abricense, qui riportata nella traduzione di Cristofani:

[...]È la sua vita
Simile a quella di un giullare errante
Che non ha in luogo alcun certa dimora:
Povero e bisognoso, abbietto in vista,
Intirizzito, fievole, digiuno,
Fatto grave ad altrui, vile a se stesso,
Esule e strano al luogo ond'è natìo,
Una patria miglior va ricercando,
Nella qual familiare e cittadino
Possa ad agio goder la casa intera.

Niente, si ripete, può però fornire la prova che Francesco sia stato mosso verso Gubbio dall'una o dall'altra concreta necessità di salvaguardare dall'incomprensione dei concittadini la sua conversione e i frutti che essa stava mettendo: troppo labili, al riguardo, si rivelano le stesse informazioni sulla personalità dell'uomo verso il quale egli era diretto – quel Federico Spadalunga nominato da un documento tardivo – e sulla consuetudine di buon vi-

40. *Sentiero francescano della pace Assisi-Gubbio: un tratto del percorso all'altezza di Torre Zampa.*

cinato che negli anni più recenti, soprattutto dopo la guerra con Perugia, si era cementata fra Assisi e Gubbio.

Certo è però che, qualunque possa essere stata la spinta a intraprendere la «missione» verso Gubbio, essa finirebbe per inquadrarsi perfettamente nel contesto della maturazione spirituale raggiunta da Francesco agli esordi della sua conversione, piena ancora – negli anni di cui parliamo – di oscillazioni e di incoerenze, di passi falsi e di timori di cedimento, di insidie difficilmente parabili e di moralità imperfetta, come dimostra in maniera inequivoca quella sua «vergogna» di fronte ai concittadini danarosi che lo stesso Bonaventura non esita a trascrivere ancora dopo il ritorno del giovane da Gubbio.

Anche Tommaso da Celano, sul proposito, è più che esplicito, forse più esplicito di Bonaventura: «Il nostro atleta ormai si lancia nudo nella lotta contro il nemico nudo; deposto tutto ciò che appartiene al mondo, eccolo occuparsi solo della giustizia divina! Si addestra così al disprezzo della propria vita, abbandonando ogni cura di se stesso, affinché sia compagna della sua povertà la pace nel cammino infestato da insidie e solo il velo della carne lo separi ormai dalla visione di Dio».

Francesco è chiaramente un uomo che deve perfezionare in mille maniere la propria conversione, che deve metterla alla prova di insidie sempre nuove se vuole uscire da quel «noviziato nelle battaglie di Cristo» che il Celanese ha messo in evidenza a proposito del comportamento pavido del giovane

quando, a San Damiano, non molto tempo prima, si era nascosto alla caccia datagli dal padre.

Solo nel cammino, sembra dire l'agiografo, solo nella ripresa della volontà di essere in marcia, che gli avrebbe fatto incontrare difficoltà ancora maggiori, il giovane Francesco avrebbe potuto proteggere le sue conquiste dalle insidie che gli sarebbero venute dalla città e dalla sua giustizia, benché a lui favorevole in quel momento. E ciò torna ad essere coerente con quanto si diceva della «missione» che Francesco si sarebbe proposto di realizzare, fosse o non fosse sostenuta da qualche particolare intenzione concreta.

Il cammino, la strada, del resto, gli erano stati sempre congeniali. Con grande organizzazione, aveva viaggiato per affari, per andare in battaglia, per raggiungere Gualtieri di Brienne e, ormai al culmine della sua crisi, a Spoleto aveva rinunciato al viaggio e alla guerra, che lo avrebbero reso cavaliere, per tornare ad Assisi.

Non aveva più viaggiato finché non fu spinto di nuovo a farlo per andare in pellegrinaggio a Roma «sulla tomba dell'apostolo Pietro» dove «deposti, per amore di povertà, i suoi abiti fini, si ricoprì con gli stracci di un povero. Si sedette quindi pieno di gioia tra i poveri, che sostavano numerosi nell'atrio, davanti alla chiesa di San Pietro e, ritenendosi uno di essi, mangiò con loro avidamente. Avrebbe ripetuto più e più volte azioni simili, se non gli avessero incusso vergogna i conoscenti».

Poi erano accaduti i fatti che abbiamo rievocato ed egli, salvo la fuga-lampo a Foligno per vendere ogni suo bene, anche il cavallo, aveva dimorato ad Assisi, nei dintorni di Assisi, nella pianura di Assisi. Adesso il viaggio gli si riproponeva - quasi una definitiva "iniziazione" - come un obbligo e come una libertà, insieme come una sorta di *engagement* cavalleresco e di pellegrinaggio, come la prova, la prima tappa – del resto breve, non potendosi egli allontanare troppo da Assisi in quanto soggetto alla disciplina diocesana – dei viaggi ben più impegnativi, in termini di «missione», che si sarebbero presentati negli anni successivi.

Rispetto a questi – in particolare al viaggio a Roma che sarà compiuto nel 1210 con il primo drappello di frati – si può dire che il cammino da Assisi a Gubbio ne anticipi la dinamica complessiva, anche se non, ovviamente, la sequenza e lo svolgimento. Sulla scia di Francesco, comunque, del Francesco che aveva affrontato da solo la strada da Assisi a Gubbio, si metteranno in cammino altri frati determinati, come lui, a sviluppare quella precisa idea di «eremitismo ambulante» che caratterizza, alle origini, il movimento francescano: «Si può pensare che, in quel periodo, Francesco fosse ancora incerto fra la vita dell'eremita e quella del pellegrino: due esperienze del resto simili, al punto che il pellegrinaggio ha potuto esser definito un "eremitismo ambulante". E due esperienze che conducevano sì fuori dalle città, ma che imponevano una vita in un modo o nell'altro a contatto con esse» (Cardini).

Un uomo che «per ascoltare, solo e in silenzio, gli arcani colloqui del cielo» fa prova di quell'«eremitismo ambulante» che il basso Medioevo andava canonizzando, ma che non ha e non trova romitori né ospizi lungo il suo cammino e anche per questo si espone volontariamente, come mezzo per la

41. *Assisi, Pieve di San Nicolò di Campolongo.*

sua maturazione, alle insidie che la via medievale di comunicazione porta con sé e che supera mettendosi in gioco come festante cavaliere e giullare errante del Signore ultraterreno: questo è il più credibile Francesco che abbandona Assisi, lungo un percorso che doveva portarlo a Gubbio, agli inizi del 1207.

Se oggi ha un senso tentare di ricostruire e ripercorrere quel tragitto, è bene presupporlo con un inizio che coincida con il cuore della città di Assisi, con quella piazza del Vescovado che vide la convocazione di Francesco per un processo e si rivelò luogo della decisione della sua partenza.

Da San Damiano, dove pure dev'essere tornato dopo i fatti del Vescovado, abbia o non abbia subito deciso, oltre che la partenza, anche la meta – Gubbio appunto – del suo viaggio, della sua «missione», è credibile, data la

situazione viaria intorno alla sua città, che egli abbia dovuto attraversare Assisi per prendere quella strada, continuando la quale, dicono i biografi, giunse effettivamente a Gubbio.

Il coraggio di rientrare in città, ormai, non gli mancava ed era inscritto, come inizio di riconquista dello spazio urbano sancito dal giudizio dello stesso Vescovo, nei fatti più recenti della sua esistenza. Così non si ritiene di forzare il corredo delle informazioni biografiche suggerendo che Francesco abbia fatto di un percorso dentro Assisi il primo tratto del suo cammino alla volta di Gubbio. È questo il percorso che si adombrava all'inizio e che si vuole descrivere, pur rivivendolo nell'Assisi di oggi, come un tragitto di Francesco in alcuni dei luoghi-simbolo della memoria della sua tormentata adolescenza.

Solo la cripta, riportata alla luce nel 1926, rimane della chiesa di San Nicolò «della Piazza», costruzione che si fa risalire all'XI secolo. Frequentata per lo più dai mercanti che, come lo stesso padre di Francesco, avevano i loro fondachi a ridosso del tempio, essa è decaduta nel corso dei secoli fino a scomparire, benché fin dal 1300 sulla sua facciata fosse stato posto quell'affresco della «Madonna del Popolo» che la città onorava accendendole ogni sera un lume devozionale. La cripta che conosceva Francesco è divisa in due navate da due rozze colonne con capitelli scalpellati a cesti. In fondo a destra, la parete è formata dall'avanzo di un muro romano, a grandi blocchi.

A mura romane, che continuano fin verso l'imbocco del vicolo di Santo Stefano, si appoggia anche la poco distante chiesa di San Paolo, che Aginaldo, abate dei Benedettini del Monte Subasio, aveva fatto costruire nel 1071, insieme al monastero, come residenza dei monaci durante il loro soggiorno in città. Nel corso del secolo successivo il complesso benedettino *de pede platee* era diventato così importante da formare un Priorato alle dipendenze dell'abbazia di San Benedetto e da dare il proprio nome alla contrada in cui sorgeva: la contrada «dell'Abbadia», appunto, che aveva una spada come propria insegna. Dopo aver subito molte trasformazioni, la chiesa fu riconsacrata nel 1253 da Innocenzo IV. Tuttora esistente, ma senza più il monastero, essa ha, nella parete di fondo, una Vergine con Santi di Matteo da Gualdo datata 10 novembre 1475 e all'esterno, sopra la porta d'ingresso, un affresco di Dono Doni.

Il fondaco di Pietro di Bernardone (a differenza del luogo natale del Santo, che può tornare ad essere identificato nella «stalletta» prossima alla Chiesa Nuova dopo la scoperta, da parte di Mario Sensi nel 1974, di un importante documento del 1309) era situato fra la prima e la seconda chiesa, ma difficilmente Francesco, dopo la rinuncia alle ricchezze di fronte al vescovo, poté muovere da questo luogo alla volta di Gubbio.

Nonostante ciò, trovandosi a passare davanti alla chiesetta di Santo Stefano, che dista pochi passi da quel luogo a lui così familiare, non può non avere rivisto i muri a strapiombo del monastero di San Paolo e più in là, a chiudere la piazza del mercato, la torre – quasi un corpo unico con l'edificio sacro ai mercanti della chiesa di San Nicolò – sotto cui fervevano i lavori e i commerci di Bernardone. La costruzione romanica di Santo Stefano, con la sua facciata di pietre squadrate e il lieve ornamento absidale di archetti pen-

sili, è un modello di freschezza del culto che deve aver parlato a Francesco, almeno tanto quanto l'ultimo edificio sacro dentro le mura verso il quale si è diretto.

San Giacomo «de murorupto» (così chiamata perché addossata a un tratto della cinta urbica la cui utilizzazione come porta aveva finito col confermare le frequenti distruzioni subite dalla città in quel punto e dedicata a San Giacomo forse perché l'assisano Ubertino, sulle cui terre fu eretta, si era recato, in espiazione dei suoi delitti, a San Giacomo di Compostela – il santuario dove andranno pellegrini lo stesso Francesco, Bernardo ed Egidio) è una chiesa romanica del 1088 a una sola navata, con pareti di pietre conce scoperte. L'abside, a sesto acuto, è situata nella nicchia dell'altare maggiore, la cui mensa è sorretta da un cippo dell'epoca, e prende luce da una finestra rettangolare aperta nell'abside stessa. La parte esterna dell'abside, ancora in parte coperta, è a cortina, ornata di agili colonnette e di un'elegante centina di marmo. Rimane altresì una parte del chiostro con due bifore ad arco, rette da rozze colonnine, aperte nel muro, e il pozzo.

La chiesa di San Giacomo è sicuramente più importante e più ricca di quella di Santo Stefano: dipende dal Gran Priore di Santa Maria di Farfa, ha un notevole patrimonio di paramenti e libri e soprattutto può contare sul grande orto contiguo alla chiesa, posto dentro le mura, e sulle terre della sua vasta parrocchia.

La contrada che Francesco attraversa è molto popolata: intorno alla chiesa si alzano alcuni fra i più superbi palazzi dei feudatari assisani, nuove case sono sorte da poco tempo al posto dei casalini distrutti, i brutti momenti delle devastazioni di venti, trent'anni prima sembrano superati. Egidio, il sacerdote di San Giacomo, ora non è più impegnato nella ricostruzione del muro del suo orto delimitato dalle mura cittadine ma, in compenso, ha, proprio in questo 1207, un lungo contenzioso con i vicini per i confini di quel terreno così bene piantato a canapa e olivi.

Lungo questo percorso, breve ma carico degli impulsi giusti per affrontare un cammino ben più pericoloso oltre le mura di Assisi, al giovane Francesco arrivano dunque gli ultimi rumori della sua città, che nell'alba di marzo si mette insieme per un nuovo giorno di sconcertanti dissidi e di pallide rappacificazioni. Quelle chiese, nessuna delle quali era sorta troppo oltre un secolo prima della nascita di Francesco, sono altrettanti punti fermi che istradano il giovane «crociato» verso l'inizio della prima, grande prova: l'esilio dalla città natale.

Nessuno, se non lui stesso, gli ha inflitto questa punizione, ma nessuno, neppure lui stesso decidendola, sa di quanta e quale durezza stia per rivelarsi la strada per Gubbio, ora che deve percorrerla da solo anziché, come in altre occasioni, con l'aiuto di tutta l'organizzazione che competeva al giovane mercante per i suoi viaggi d'affari.

La porta inferiore di San Giacomo si apriva, sulla linea dell'antica cinta muraria, all'inizio dell'attuale vicolo di Santa Margherita. Scendendovi da quello che è oggi il vicolo di Sant'Andrea, Francesco si lascia alle spalle un forte profumo di orti, che riemerge liberandosi dal peso dell'ultima neve. Odori più acri permangono lungo la via e vengono, insieme a insistenti grugniti, dai por-

ci ammassati sotto la cucina dei frati di San Giacomo. La porta superiore si stacca sempre più dalla vista man mano che egli oltrepassa San Giacomo e coglie l'ultima sua traccia dietro le piante di fico selvatico nate lungo la strada, insieme ai sambuchi, sul greppo del muro che vi arriva dalla chiesa.

Un lungo sospiro trattenuto s'impone ancora oggi a chi, uscito dalla trecentesca porta San Giacomo (quella costruita alla fine del Duecento e perfezionata dall'Albornoz sul perimetro delle ampliate mura urbane) si trova di fronte la valle del Tescio e la corsa delle colline verso Gubbio. In più, Francesco, dal suo punto di partenza aveva la visione orrenda del precipizio del «colle dell'Inferno», vuoto della massa magica della chiesa che sarebbe stata costruita per la sua sepoltura. Tuttavia, la «selva» del convento francescano, sulla sinistra, col suo fitto e vasto intrico di querce e di lecci, è ancora in grado di suggerire un'immagine potente del senso di smarrimento che la voragine doveva provocare nell'uomo medievale.

Proprio da qui partiva la strada per Gubbio: «Tra Assisi e Gubbio vi era una strada assai importante, che gli Statuti comunali ricordano nella rub. 39 del L. V, tra i confini della balìa di Paganzano come la strada *qua itur Valfabricam*; e nella rub. 50, descrivendosi i confini della balìa di Petrata, come la strada *qua itur a castro Vallis fabrice ad Civitatem Asisii*. Dalla porta di San Giacomo, questa strada scende per il declivio della collina di Santa Maria degli Episcopi, dove oggi è il cimitero, fino al Ponte di Santa Croce che attraversa il Tescio; risale la collina al di qua del colle di Biagiano e di San Fortunato, lasciandosi a destra la torre del Zampa fino alla casa Coppi; e da qui, per la Torre, sotto le Murce, fino al bivio della strada di Pieve San Niccolò; ridiscende per casa Lombardi e casa Fiumi, fino al Pioppo e da qui a Valfabbrica; [...] passata Valfabbrica, continua alla volta di Gubbio, tanto che nel catasto del 1606 è chiamata la "strada di Gubbio"» (Fortini).

Tale percorso, nella sua interezza di strada comunale che molto verosimilmente ricalcava la via medievale della «transumanza» percorsa da Francesco, oggi esiste solo nel ricordo su carta dello storico di Assisi appassionato e mistico. È stata soppressa, infatti, nel corso degli anni Cinquanta di questo secolo, per fare posto a un tracciato asfaltato che congiunge Assisi a Valfabbrica dal colle di Biagiano e da San Fortunato. Nell'occasione dell'Anno Santo del 2000, tuttavia – sulla base di un progetto della Comunità Montana dell'Alto Chiascio che ha recepito le indicazioni del Centro per la Pace fra i Popoli contenute nella «carta di Valfabbrica» – la Provincia di Perugia, con finanziamento della «Legge per il Giubileo fuori Roma» ne sta curando, fin dove è possibile, la riattivazione come via di comunicazione adeguata, sotto forma di sentiero, a veicolare il rapporto positivo con la natura che Francesco, passandovi, ha inaugurato. Ciò avverrà, delineando un itinerario che comunque tocchi o sfiori le tappe essenziali della memoria francescana come evento storicamente verosimile, attraverso il ripristino dei tratti autentici di non impossibile percorribilità, la realizzazione di tratti sostitutivi laddove la percorribilità sia ormai improponibile e l'utilizzazione della viabilità oggi ordinaria per quei brevi tratti dove non si sia potuto praticare né la prima né la seconda scelta. La cartografia che accompagna questo scritto – come il successivo, il-

lustrante il tratto di percorso da Valfabbrica a Gubbio – si riferisce al progetto esecutivo di tale «sentiero» che, indipendentemente dalla sua probabile denominazione definitiva di «sentiero della pace», piace qui rievocare, in linea con quanto scritto in precedenza, come «sentiero del giullare errante». A tale mappa, giova avvertire, si potrà fare completo riferimento solo dall'ottobre 1999, data del completamento dei lavori su tutto il tratto Assisi-Gubbio.

La strada, dunque, *qua itur Valfabricam*, raggiungeva, e raggiunge tuttora declinando subito dopo la porta di San Giacomo, il fondo della valle del Tescio. Il suo tracciato attenua notevolmente la ripidità della discesa «infernale», che si lascia alla sinistra costeggiandone, a poca, rassicurante distanza, il manto impenetrabile su cui vegliano le tre chiese francescane.

Molto diversi dagli attuali, altri motivi di conforto, parte dei quali il tempo ha cancellato, aveva Francesco nello scendere dalla collina di Santa Maria degli Episcopi. Emergevano, in quell'ambiente appena fuori città fortemente dominato dal rumore del Tescio ingrossatosi per il disgelo dell'ultima neve, alcuni insediamenti monastici che per il loro offrirsi, con semplicità sacrificale, a qualunque tipo di offesa militare, a qualunque barbarie, a qualunque accanimento di singoli disperati organizzati in bande, testimoniavano quella inattaccabilità della fede operosa che Francesco sentiva di dover progettare nel corso del cammino appena iniziato.

Gli bastava alzare lo sguardo per ritrovare sulla collinetta degli Episcopi – quella, come si è ricordato, su cui sorge attualmente il civico cimitero – l'area, di proprietà della mensa vescovile, su cui di lì a poco sarebbe sorto il monastero benedettino femminile di Santa Maria degli Episcopi. Ora che l'inverno li raggelava, ricordava quel luogo e i ruderi di antiche terme romane che vi insistevano circondati di ginestre e resi particolarmente splendenti dalla fioritura di maggio. La piccola chiesa benedettina, che sopravvive tuttora come cappella mortuaria, è quanto resta del complesso monastico edificato, con molta probabilità, intorno alla metà del 1200.

Scendendo, si lasciava alle spalle, sulla piaggia di Colderba e sotto il colle di Biagiano, alla sua sinistra, la chiesa di San Bartolomeo di Correggiano, il cui priore vegliava, per conto dell'Abbazia di Farfa, su San Giacomo «de murorupto» dopo che, solo un secolo e un paio di decenni prima, la stessa abbazia aveva ricevuto in donazione la terra per costruire la chiesa di San Giacomo.

Oggi San Bartolo non è più officiata. Confusa fra gli attuali insediamenti, resa anonima dal suo stesso degrado, persa alla vista e come riassorbita dalla sua stessa collina, San Bartolo, tuttavia, si può individuare, con pazienza quasi archeologica, per via di quella lontana e minuta abside, tanto più bella quanto più smarribile, che ci accompagna per un buon tratto della strada da percorrere verso il ponte Santa Croce.

E quanto più – come Francesco – ci si avvicina al Tescio, tanto più le masse del colle di Biagiano, davanti a noi sulla sinistra, e del Col Caprile, che a mano a mano svela, a destra, le sue boscose pendici, si stringono sul nostro percorso.

Sul declivio orientale del Col Caprile, in vocabolo Flebulle, vi era – possedimento dell'abbazia di San Benedetto del Monte Subasio registrato già nel

1234 – la cappella di San Donato, che ospitava l'omonima comunità di monache stretta in un nuovo monastero. La vita di queste monache, negli anni in cui Francesco passava sotto il colle in cui esse risiedevano, non era facile e non tanto per i pericoli dovuti ad aggressioni da parte di sbandati del regime feudale quanto per la lotta che i vescovi di Assisi avevano dichiarato a simili monasteri al fine di vanificare i privilegi e le esenzioni di cui godevano.

Per la verità, le monache di San Donato, all'epoca del viaggio di Francesco verso Gubbio, dovevano ancora costituire una sorta di comunità pressoché irregolare, tanto che ben presto il vescovo di Assisi avrebbe tentato nei loro confronti un'autentica spedizione punitiva in seguito alla quale le monache furono malmenate e ferite, la stessa abbadessa, Pacifica, fu imprigionata e il monastero subì un radicale saccheggio, con l'asportazione di quanto – suppellettili, vasi e derrate – serviva al suo mantenimento sulla collina di San Donato.

Quando, giunti ormai quasi sul fondo della valletta del Tescio, il colle degli Episcopi e il Col Caprile, che cela ciò che resta di San Donato, ci sovrastano a destra, a sinistra l'abside di San Bartolo non è più visibile. Il colle di Biagiano, però, che gli sta alle spalle, si eleva ancora di quel tanto che ci permette di seguirne per un buon tratto il profilo, completato dalla sommità su cui si scorge, quasi evanescente, il complesso di San Fortunato.

In prossimità del ponte Santa Croce, la gola del Tescio e dei suoi affluenti sembra chiudersi davanti ai nostri occhi, non tanto, però, da impedire ormai la vista di quello che per noi è il primo tratto della strada per Gubbio, il sentiero che costeggia il torrente Boccabuto e che, sulla sua sinistra, è sovrastato dall'impervia «costa delle capre». Prima di cominciare a percorrere quel sentiero, tuttavia, ci si deve lasciare alle spalle un altro luogo che ha certo parlato straordinariamente alla conversione di Francesco.

È questo l'attuale località di Ponte Santa Croce, al termine della discesa fuori Porta San Giacomo, dove i benedettini, negli anni della gioventù di Francesco, stanno insediando, per la definitiva pacificazione dell'antico sito, un complesso sacro ed efficiente costituito dal monastero e dalla chiesa, dal mulino e dall'ospedale. La primitiva denominazione del luogo, il nome barbarico di Ponte dei Galli, persiste e si abbina a quello di una possibile evangelizzazione qui compiuta: l'importante monastero è registrato, a partire dal 1300, come di «Santa Croce del Ponte dei Galli», secondo un sincretismo di marca squisitamente medievale, per il quale la pacificazione deve comunque mantenere un segno del percorso attuato per ottenerla.

La chiesa, più di ogni altro manufatto, è arrivata fino ai nostri giorni ed è tuttora officiata dopo i restauri; lasciandosela sulla sinistra e oltrepassato il ponte, si è tentati di fermarsi per scoprire gli avanzi, ancora individuabili nel corpo della casa colonica e dietro di essa, del monastero e del mulino, che fino a non molti anni fa funzionava, e un cui muro – chiamato ancora della «condotta» – rievoca, pur sommerso dalla vegetazione, l'essenziale operazione idraulica alla quale serviva.

Dopo il Ponte Santa Croce, il nostro sentiero comincia a salire – dapprima dolcemente, poi più ripido, in corrispondenza del bosco di Nocigliano III,

infine in maniera quasi pianeggiante nel breve tratto in cui riprende la strada asfaltata che proviene da San Fortunato – verso la vetta rappresentata dall'antica pieve di San Nicolò di Campolongo. L'ambiente che si attraversa appare estremamente conservato rispetto ai suoi presupposti medievali e – specie da Torre Zampa e dall'ampia terrazza che in un chilometro si guadagna deviando a destra, prima della Torre delle Murce, verso Petrata – offre ineguagliabili viste sulla «faccia nascosta» di Assisi, visioni impensabili, quanto a suggestione e misticismo, dalla valle spoletana.

Il recupero di un tranquillo sentiero tra i campi e il bosco all'altezza del cimitero di Pieve San Nicolò – luogo dal quale per la prima volta si scorgono Valfabbrica col Chiascio del dopo-diga e i monti dietro Gubbio – permetterà di replicare parzialmente, nella virtualità dell'intervento, il tracciato che dalla Torre delle Murce raggiungeva la pieve. La pieve di Campolongo – che è l'attuale Pieve di San Nicolò, posta sulla sommità della collina, circa a metà strada fra Assisi e Valfabbrica (quota m. 603) – è un chiaro esempio di insediamento sorto nei pressi di una pieve medievale, della quale è rimasta una traccia nella chiesa «fuori le mura». Il nome e l'estensione di questa balìa, che nel 1232 contava 44 focolari, sono presenti negli atti dell'archivio della cattedrale di San Rufino del 1293 e del 1329 e ancora negli «Statuti Eugubini» del 1371, quando si parla di «riparazione di strade conducenti ad Assisi». La pieve che Francesco costeggiava non era molto distante dall'antico e celebre monastero benedettino di San Nicolò di Campolongo che, posto nel luogo oggi detto «la Badia», al di qua di Torre Mammona, lungo il fosso di Paganzano, quasi ne controllava pressoché a vista la solitaria monumentalità religioso-rurale. La chiesa attuale che, dopo la demolizione di quella «intra moenia», fu costruita fuori dell'antico castello medievale tra il 1573 e il 1600 per essere consacrata a san Giovanni Battista, si presenta ad unica navata, a capriate con travi di legno. Veramente minuscola (misura m 11 x 4,80), il suo muro perimetrale è in pietra locale, arenaria non levigata.

A distanza di pochi chilometri da Ponte Santa Croce, dunque, sulle alture di Campolongo, Francesco ritrovava ancora i Benedettini e l'impronta di laboriosità data da essi al territorio, occupato da folte selve, sul quale erigevano monasteri e controllavano pievi. Era stato merito di monaci come questi la bonifica che, a salire dalla valle del Chiascio, aveva recuperato campi anche alle colline boscose di Campolongo, reso abitabili questi monti e ora si affacciava, valicandone i dirupi, anche sulla valle verso Assisi, che Francesco aveva risalito con grande ardore.

Ciò poteva essergli di ulteriore conforto, anche se sapeva che, superato questo modesto borgo di collina controllato dal monastero di San Nicolò, la strada, scendendo attraverso il bosco, l'avrebbe portato ormai nei pressi del castello e del monastero di Valfabbrica, i cui monaci, essi stessi benedettini, conosceva come difensori della loro contrada ben più agguerriti dei precedenti.

E, nonostante i disboscamenti, la strada serpeggiava tra la fitta vegetazione delle selve, in un ambiente amico e ostile al tempo stesso, canoro e cupo, una prosecuzione di quello appena attraversato, con alcune differenze, però, di non poco conto, dovute al fatto che si entrava ormai in un territorio

di confine, si veniva risucchiati in una frontiera di confini comunali pronta a coinvolgerti, nelle maniere più diverse, in quelle «insidie» dalle quali nessun privilegio, se non acquisito con la forza delle armi, barattato con favori a servizio dei commerci o sancito dal potere della trattativa violenta nell'interesse di viaggiatori di riguardo, poteva proteggerti adeguatamente.

Già la sola discesa verso Valfabbrica – che nel nostro percorso si attua, in maniera decisamente meno impervia, per mezzo del sentiero campestre indicato, nella cartografia, sul margine del fosso cosidetto «delle lupe» – era tale da incutere simili spaventi al viandante che, da solo, si accingeva ad affrontarla senza nessuno dei privilegi appena ricordati. Solo un anno o due prima, Francesco, benché da solo, avrebbe potuto esibire, a tutela della propria incolumità, più di un contrassegno del proprio statuto di combattente, di uomo collegato, con le armi e i commerci, a qualcuno dei potenti di Assisi che sapevano farsi rispettare anche sui confini del loro comune. Non era appena l'anno prima che Marescotto Dodici, al comando di una brigata di cavalieri assisani, aveva attraversato queste stesse colline, fatto irruzione in Valfabbrica e depredato e deportato quegli uomini del castello che, parteggiando segretamente per i perugini, stavano per fomentare una rivolta contro Assisi? Adesso nessun cavaliere avrebbe più potuto aiutarlo nella sua «missione», nessuna armatura avrebbe potuto difenderlo più del camiciotto del contadino di Moiano, nessuna corsa sfrenata dei cavalli di Dodici avrebbe annientato la resistenza dei nemici più del suo semplice passo in discesa accompagnato dal canto rassicurante in lingua francese.

I rumori, tuttavia, i segni delle razzie e delle violenze più recenti, come impressi sulla strada che Francesco cominciava a percorrere, non avrebbero tardato a farsi spettri più concreti sul suo cammino di «giullare errante»: «Vestito di cenci, colui che un tempo si adornava di abiti purpurei, se ne va per una selva, cantando le lodi di Dio in francese. Ad un tratto, alcuni manigoldi si precipitano su di lui, domandandogli brutalmente chi sia. L'uomo di Dio risponde impavido e sicuro: – Sono l'araldo del gran Re; vi interessa questo? – Quelli lo percuotono e lo gettano in una fossa piena di neve, dicendo: – Stattene lì, zotico araldo di Dio! – Ma egli, guardandosi attorno e scossasi di dosso la neve, appena i briganti sono spariti, balza fuori dalla fossa e, tutto giulivo, riprende a cantare a gran voce, riempiendo il bosco con le lodi al Creatore di tutte le cose».

Da perfetto giullare Francesco supera, dunque, la prima delle insidie capitategli sulla strada per Gubbio. Efficacemente lo sottolinea anche Cardini: «La parola "araldo" non lascia dubbi: l'araldo (in latino praeco) è appunto il più autorevole fra i giullari presenti durante un torneo, colui che è in grado di riconoscere le armi dipinte dei cavalieri partecipanti e ne descrive a gran voce i pregi e gli atti di valore. La tradizione celtica parla del *ferg*, il calore che l'"ira" del guerriero sprigiona in battaglia – e che è qualcosa di molto vicino al concetto di joi nella poesia provenzale –, come di un'effettiva sorgente di energia termica, tale da far bollire l'acqua di nove tinozze nelle quali il corpo dell'eroe viene successivamente immerso; e un *topos* della poesia erotica occitana insiste proprio sul calore amoroso che fa sembrare selva ver-

deggiante anche una desolata landa nevosa. È un calore di questo genere a riscaldare il freddoloso Francesco?»

Il sintagma «araldo del gran Re» è più mistico, in realtà, di quanto si possa pensare proprio perché – completando l'interessante lettura di Cardini – sviluppa l'eventuale e possibile ardore erotico occitanico (di cui il giovane assisiate, che del resto cantava nel francese materno, poteva essere maestro) in rapporto alla divinità cui si deve la conversione senza alcun timore, da parte di Francesco, di contraddire con ciò la «missione» spirituale che egli sta compiendo. Ciò, se si vuole, è ancora più evidente nella personalizzazione che del «magni Regis» di Tommaso da Celano e di Bonaventura ha potuto dare Enrico Abricense, il quale esplicitamente pone in bocca a Francesco il più inquietante, da un punto di vista mistico, «praeco Christi», come a dire l'araldo di quella divinità che a me, Francesco d'Assisi, si è rivolta attraverso il Cristo crocifisso per suggerirmi una missione spirituale i cui contenuti invoco senza risposta, solo dovendo, come un *alter Christus*, cercarmeli nella sofferenza e nella penitenza di una vita terrena che sta diventando tutt'altra cosa da ciò che doveva essere, come dimostra la possibilità che io – non molto tempo fa uomo di grande dignità ormai quasi cavalleresca – mi sono dato di gettarmi nelle braccia di alcuni briganti.

Per più di una plausibile ragione, si può verosimilmente convenire che l'agguato dei briganti a Francesco si sia verificato nella località detta «il Pioppo», dove la strada che scende da Pieve San Nicolò viene a incontrarsi con quella di Porziano, formando un bivio con avvallamento in fondo al quale scorre il Rio Grande. Giunti anche col nostro percorso in questo luogo, che è alle porte di Valfabbrica, non possiamo fare a meno di fermarci e ripetere alcune considerazioni che legano il racconto del viaggio di Francesco dopo l'agguato («Si recò poi ad un vicino monastero, dove chiese come un mendicante l'elemosina, che gli fu data come si dà ad una persona sconosciuta e disprezzata»), ad alcune elementari osservazioni topografiche: «Da Assisi a Valfabbrica, seguendo questa via montana, occorrono a piedi almeno quattro ore. Eguale tempo [prima della scomparsa della viabilità lungo il fiume causata dalla diga sul Chiascio] è necessario per raggiungere poi Vallingegno [il monastero in cui alcuni storici sostengono che, dopo un agguato di briganti subìto presso Caprignone, Francesco avrebbe trovato pessima ospitalità]. Se si considera che in quel giorno, in cui il Santo compì tale viaggio, la neve doveva ritardare non poco il cammino, è assolutamente inverosimile che in mezza giornata, o anche, se si vuole, in una intera giornata (poi che i biografi ci descrivono il viaggio stesso in un unico contesto di tempo) egli sia riuscito a percorrere, per così aspre e scomode mulattiere, [...] quasi per intero il percorso fra Assisi e Gubbio, distante da Vallingegno solo due ore di cammino. Va tenuto presente inoltre che si era d'inverno, al tempo in cui i giorni sono molto brevi. Anche oggi un buon camminatore può appena compiere in tale tempo l'impervio cammino tra Assisi e Valfabbrica» (Fortini).

E a Valfabbrica esisteva un monastero, davvero «poco distante» dal luogo dell'agguato come vogliono Bonaventura e Enrico Abricense, in cui è lecito desumere che Francesco abbia cercato ospitalità e l'abbia trovata, concor-

42. *Valfabbrica, ex Abbazia di Santa Maria di Valfabbrica (sec. XII).*

di tutte le fonti, in maniera sgarbata e malevola. È vero che nessuna biografia identifica luoghi e nomina protagonisti degli eventi narrati, ma le verosimili considerazioni di spazio e di tempo sopra riportate sono sufficienti a farci ritrovare sul territorio la successione temporale che lega «il Pioppo», un luogo per imboscate dal quale si esce vivi, a Santa Maria di Valfabbrica, un monastero nel quale si cerca ricovero.

C'è di più. Enrico Abricense narra che Francesco, ricevuto di malo modo dai monaci, finì col trovarsi in gravi difficoltà perché da un lato questi premevano affinché togliesse il disturbo, dall'altro egli proprio non poteva farlo essendo, nel luogo del suo ricovero, «interceptus aquis», assediato dalle acque. Non è difficile riconoscere, nell'inondazione che impedì a Francesco di proseguire il suo cammino, l'effetto, dovuto al disgelo delle recenti grandi nevicate, dello straripamento del Chiascio, sulle cui rive sorgeva il monastero di Valfabbrica. Così, di quanto si riesce a comprendere come Francesco non sia

potuto più avanzare verso Gubbio ipotizzando la sua sosta nel monastero di Santa Maria di Valfabbrica, di tanto quella comprensione ci sfuggirebbe se ipotizzassimo la sua sosta a Vallingegno. In questa località, infatti – anche posto che, in contraddizione con la topografia sopra esaminata, fosse potuto arrivarci in uno spazio molto ristretto di tempo – non avrebbe trovato, intendendo proseguire verso Gubbio, alcun impedimento causato dallo straripamento del Chiascio, che dista oltre tre chilometri dal monastero e non si ritrova più – svolgendosi il suo corso verso la parte opposta – nel percorso residuo da Vallingegno a Gubbio.

Va da sé che, con quanto detto, non si intende assolutamente negare l'importanza, quali luoghi francescani per eccellenza, di San Pietro in Vigneto, di Caprignone e di Vallingegno. Quella essenzialità francescana di tali monumenti, legata anche ad altri, frequenti ed accertati passaggi del santo sulla via per Gubbio e La Verna, sarà anzi rievocata, con dovizia di particolari, nell'immediatamente successivo contributo critico che, sempre relativo al percorso Assisi-Gubbio, completerà il nostro itinerario riprendendolo dalla sosta di Valfabbrica. Qui invece, lo ricordiamo, premeva più che altro raccontare, a vantaggio di chi vorrà partire da Assisi avendo in mente un particolare momento della biografia di Francesco, le tappe oggi meglio accertabili del suo primo viaggio verso Gubbio dopo la conversione, fermo restando che quando, nel successivo contributo, saranno illustrati i monumenti sopra ricordati, ad essi ci si potrà riferire tanto come ad altrettante emergenze comunque toccate da Francesco durante questo primo viaggio quanto come ad altrettanti punti fermi fondamentali per le esperienze di cammino da lui maturate, sullo stesso tragitto, in momenti più tardi e forse più complessi della sua esistenza.

Dal «Pioppo» dunque, dove anche noi ci eravamo fermati, Francesco ha potuto facilmente dirigersi a Valfabbrica. Si lasciava alle spalle il bosco attraverso il quale era sceso da Pieve San Nicolò e che, presumibilmente, grazie anche al riscontro topografico attuale rappresentato dalla località della «Selva» prossima a quella del «Pioppo», doveva continuare fino a circa un paio di chilometri dal prossimo, importante borgo fortificato. Dove il bosco finiva, cominciavano i campi coltivati intorno al castello e, circa mezzo chilometro dopo questo, a sinistra della strada per la Barcaccia e Gubbio, si ergeva il monastero benedettino dal quale dipendeva il fortilizio. La prosecuzione del nostro itinerario, a causa della scomparsa sia del castello che del monastero, intende proporre la virtualità del luogo consigliando di aggirare – libero, però, il viaggiatore di utilizzare la statale che, al termine della discesa dal «Pioppo», a destra porta all'odierna cittadina – il paese di Valfabbrica lungo il sentiero che costeggia il Rio Grande. Da qui, infatti, sebbene confuse nell'abitato attuale, le torri medievali possono ancora suggerire la prospettiva dell'avvicinamento di Francesco al borgo; da qui, inoltre, si può raggiungere direttamente la badia benedettina di Santa Maria di Valfabbrica, sul luogo del monastero presso il quale Francesco chiese l'elemosina dell'ospitalità.

L'aggressione subìta al «Pioppo» era stata, per Francesco, una specie di biglietto d'ingresso nella località di confine del comune di Assisi. Se è da supporre che – nel quadro della turbolenza complessiva della zona, acuita dalla

guerra con Perugia – non gli fossero del tutto sconosciuti i signori del luogo cui potevano ubbidire i banditi nei quali si era imbattuto (ricorda Bensi che «proprio nelle vicinanze del castello di Valfabbrica, nei pressi del "Pioppo", posta a confine della balìa di Poggio del Priore, si trovava in quel tempo l'abitazione di uno dei nepoti di Monaldo di Suppolino, sin troppo noto per la sua prepotenza e ferocia»), altrettanto si può dire della sua conoscenza delle abitudini laboriose e guerriere, faziose e indomite dei monaci benedettini ai quali si rivolgeva.

Monaci che, più di ogni altro titolo di benemerenza dovuto alla loro innegabile opera di sistemazione della valle, vantavano in ogni occasione la loro recente, ma esibita come originaria, dipendenza dall'abbazia di Nonantola. Quella famosa abbazia, intitolata a san Silvestro, rivendicava la fondazione, nel 753, da parte di sant'Anselmo, cognato del re Astolfo. La sua ricchezza e la sua potenza erano enormi, come prova il lunghissimo elenco dei suoi possedimenti: chiese, castelli e terre non soltanto nella regione di Modena, ma anche in quelle di Bologna, della Toscana, dell'Umbria e persino, al tempo dell'impero latino, a Costantinopoli.

L'aggregazione del monastero di Valfabbrica a quello di Nonantola è costellata da una serie di documenti dimostrati falsi dal Cenci, che però lasciano certo quell'ingresso nell'orbita nonantoliana in un periodo, non meglio precisabile, tra il 1150 e il 1170, quando cioè il monastero dovette perdere la sua autonomia a causa del pieno decadimento della disciplina interna.

Nessuno ha potuto ricostruire la storia anteriore del monastero – quella, per intenderci, dei due secoli cruciali per il suo sviluppo che vanno dal Diploma di Ludovico il Pio, dell'anno 820, alla data della perdita dell'autonomia – né ci si può riferire ad atti fondativi di tutto il complesso cenobitico. È certo, però, che il monastero e, successivamente, il castello, nonché tutta la contrada abbiano finito col prendere il nome della località del «Vado Fabrice» che progressivamente dominavano, e cioè, sulla base dei riscontri offerti dalla terminologia e dalla toponomastica alto-medievale, di un sito contraddistinto da un'opera pubblica, probabilmente fortificata (*fabrice*), posta lungo il corso del fiume Chiascio, in un tratto in cui era possibile effettuare il guado (*vadus*).

La storia più recente del monastero, quella degli ultimi quaranta-cinquanta anni proseguita nelle vicende belliche contro Perugia, ancora di scottante attualità, era assai nota a Francesco. Nella guerra tra Assisi e Perugia del 1202, la guerra di Francesco, il monastero si era schierato, in maniera convinta e tenace, dalla parte del suo comune. I perugini, allora, con un comportamento spregiudicato ma non inusuale, avevano portato dalla loro parte i castellani piazzati sui confini o nelle immediate vicinanze del monastero (Coccorano, Giomisci, Biscina, Caresto e altri), così che i monaci, anche per contenere la rinata rivalità e la mai sopita gelosia di molti feudatari nei loro confronti, dovettero scendere in armi contro il nemico che avevano alle porte di casa. In questo contesto era già maturata da qualche decennio, fra le mille altre azioni di guerra – meglio si direbbe, oggi, di guerriglia – la violenza con la quale il sopra ricordato Monaldo di Suppolino aveva tolto al monastero il castello di Casa Castalda, sul quale esso rivendicava antichi diritti di possesso. Agli

inizi del 1177, Corrado, duca di Spoleto e conte di Assisi, che governava la città di Francesco per conto dell'imperatore, aveva punito gli usurpatori, costringendoli a restituire ai monaci i beni occupati con la forza. Qualche tempo dopo, in occasione del passaggio dell'imperatore ad Assisi, era seguita addirittura l'emissione di un Diploma in cui veniva riconfermata la secolare predilezione imperiale verso il fedele monastero di Valfabbrica – tutta la cui località, per la prima volta, veniva qui indicata come *Vallem Fabrica* – e si esprimeva sdegno e condanna, nonché la minaccia di severe sanzioni, contro i responsabili delle vessazioni commese ai danni dei monaci. La guerra fra Assisi e Perugia, inevitabilmente, aveva poi rimesso tutto in discussione.

Meno leale e fedele ad Assisi, pur figurando tra i possedimenti del monastero, si era dimostrato il castello. Alcune sue famiglie infatti, nonostante i buoni uffici spesi dal priore Rainerio per sottometterne la maggior parte al comune di Francesco (se ne contarono dieci), avevano finito per riorientare l'alleanza del castello verso Perugia. Ne era seguita la ricordata rappresaglia che Marescotto Dodici aveva compiuto precipitandosi con la sua truppa da Pieve San Nicolò a Valfabbrica, lungo la stessa strada che Francesco aveva percorso per arrivare al monastero.

Fra gli eventi succedutisi l'anno precedente il proprio viaggio, Francesco ricordava sicuramente il cambio di priore avvenuto nel monastero. Era dunque Ugo – l'uomo che non si faceva scrupolo di aver ripreso e guidato una certa offensiva militare del monastero e che provocherà, nel 1209, la rabbiosa reazione dei perugini culminata nell'assalto e nella messa a fuoco del castello – il priore che disponeva dell'ospitalità nei confronti dell'intirizzito viandante.

Così dunque pare che Francesco, secondo i versi dell'Abricense, sia stato accolto: « Corcandosi, non ha più d'un lenzuolo, / Com'uom di corte che col fuoco scherza; / E mentre scalda il ventre, il dosso agghiada, / E agghiada il ventre, mentre scalda il dosso: / E fiera fame il tribola, che il pane / Dieci volte imbanditogli , in un pasto / Consumerebbe. Né di brodo ha speme / Ove la fetta del suo pane immolli, / Perché i devoti monaci per uso / Hanno più tosto d'ingrassare i porci. / E come essi daranno umana veste / A chi si nega il desinar del porco?» (traduzione Cristofani).

Termina qui, in una vicenda dominata dalla brutale ospitalità dei monaci, costretti a vivere in grandi ristrettezze a dispetto di una prosperità solo fittizia, questo tratto dell'esperienza di Francesco. Appena le condizioni climatiche glielo consentirono, alla Barcaccia passò il Chiascio su una chiatta e proseguì per Gubbio. Si lasciava addietro due momenti di grande dolore: ancora scene di violenza, che ben conosceva per avervi preso parte a lungo e di cui lui stesso era stato protagonista, ancora servi del Signore incapaci di fare tesoro della loro povertà. Quell'esperienza, però, era anche il segno del chiaro riscatto dell'uomo appena convertito che egli era, se contribuiva – come certo più avanti contribuirà – a proiettare davanti ai suoi occhi il destino di purificazione che qualunque dolore, risvegliando e acuendo i precedenti, porta con sé.

Di tutto il complesso monastico del priore Ugo oggi non resta che la chiesa, che conserva peraltro alcuni notevoli affreschi di scuola umbra in discre-

te condizioni di conservazione. In corrispondenza delle sue mura esterne, si può ancora intravedere l'impostazione della volta del portico, lo slancio del tempio verso il cenobio che solo una paziente, probabilmente inutile, virtualità potrebbe restituire. Solo la chiesa, sembrerebbe dire quell'emergenza conservatasi a dispetto di tante rovine circostanti e della gloria terrena dei monaci, solo la chiesa era nei pensieri, sulle spalle e nel cuore trasfigurato di Francesco.

Nota bibliografica

E. Menestò e S. Brufani (a cura di), *Fontes franciscani*, Assisi, 1985 – Thomas de Celano, *Vita prima* – Bonaventura de Balneoregio, *Legenda maior* – Henricus Abrincensis, *Legenda S. Francisci versificata*.

A. Cristofani, *Il più antico poema della vita di S. Francesco*, Prato, 1882.

G. Petrocchi (a cura di), *Francesco d'Assisi. Gli scritti e la leggenda*, Milano, 1983.

A. Fortini, *Nova vita di S. Francesco*, Assisi, 1959.

F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Milano 1989.

N. Cavanna, *L'Ombrie franciscaine*, Paris, 1926.

U. Paris, *S. Francesco e i francescani nella città di Gubbio*, Assisi, 1941.

V. Falcinelli, *Per ville e castelli di Assisi*, Assisi, 1972.

G. Bensi, *La badia benedettina di Santa Maria di Valfabbrica e il suo castello*, Assisi, 1974.

Assisi al tempo di San Francesco, Atti del V Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi, 1977.

Aa.vv., *Aspetti di vita benedettina nella storia di Assisi*. Atti Accademia Properziana del Subasio (VI-5), Assisi, 1981.

Il sentiero francescano da Valfabbrica a Gubbio

Anna Rita Vagnarelli

Non è possibile la ricostruzione esatta dell'itinerario percorso da san Francesco durante il suo viaggio verso Gubbio, almeno in questa seconda parte che lo vede muovere da Valfabbrica in direzione nord. Possiamo solo documentare alcune soste avvenute in coincidenza di insediamenti isolati e ipotizzare tra esse un tragitto sulla base dei dati desunti dai racconti di alcuni biografi del santo.

Usciti dal territorio di Valfabbrica, secondo le versioni più attendibili, i frati seguono per un lungo tratto il corso del fiume Chiascio, conosciuto in questi secoli come "Fons Tiberinus" o "Clasius" (F. Santucci 1990, 345); al tempo infatti la viabilità ridotta di queste zone interne lascia spazio alle vie d'acqua che garantiscono una praticabilità del terreno altrettanto agevole e continua.

La stessa via Municipale che nel XIII secolo collega Assisi a Gubbio, la più importante di questo territorio, imita l'andamento sinuoso del fiume almeno fino al castello del Peglio. Confrontandola con il catasto di Gubbio del Ghelli, di cui abbiamo consultato la riduzione che ne fa il Bartoli nel 1770, si verifica anche in altri tratti la coincidenza del tracciato con le vie d'acqua. È nominata negli statuti comunali eugubini del 1371 come la strada «qua itur Valfabricam» o «qua itur a castro Valfabricae ad civitatem Assisi», mentre nel XVIII secolo è chiamata «strada di Gubbio» (A. Fortini 1959). La sua manutenzione è affidata ai proprietari delle terre confinanti che ne usufruiscono mediante passi carrabili, prassi applicata a tutto il sistema viario – già dallo Statuto del 1338 – Rubrica 26 del libro VI. Certamente una via principale e di lunga percorrenza, che a nord raggiunge la Romagna, mentre a sud all'altezza di Foligno si congiunge alla Flaminia. Per il tratto che ci interessa è stato possibile ricostruirne in modo attendibile alcune parti, grazie alle indicazioni toponomastiche riportate dal Fortini, cioè da Valfabbrica a Gubbio. Seguiremo il viaggio di Francesco anche in relazione all'andamento di questa strada che sembra ne sia stata un continuo riferimento.

A nord di Valfabbrica, presso un'ansa del fiume, è situato il castello feudale di Coccorano, di proprietà della famiglia Bigazzini di Gubbio, amica di Francesco dai tempi delle sue ricchezze terrene. Soprattutto Jacopo dei Bi-

gazzini è un suo discepolo e più volte lo ospita nelle proprie terre. Se è vera l'ipotesi dell'incontro di Francesco con i briganti lungo il torrente Rio Grande, nei pressi di Valfabbrica, "Coccoranaccio" può mostrarsi al frate come un rifugio tranquillo dopo essere stato insultato, malmenato e gettato in una fossa piena di neve – particolare che rafforza l'idea del viaggio intrapreso in inverno (I. Vagnarelli 1967, 45 ss.) –. Collocato al confine del ducato di Spoleto – in una lettera del 1342 Clemente VI lo cita come "... chiave, da quel lato, del Ducato..." – il castello è parte di un vasto feudo della stessa famiglia, che vi dimora per quasi cinque secoli (A. Cristofani 1895). Ma si rivelano domini difficili questi di confine, soggetti alle mutevoli vicende di varie alleanze, sono i primi a subire gli effetti delle battaglie che ne conseguono. E non è un caso che il primo documento di Coccorano di cui abbiamo conoscenza, con il quale si accerta l'esistenza della rocca nel 1217, riguardi proprio questioni di ostilità tra Gubbio e Perugia (P.L. Menichetti 1979, 100). Lo stato attuale di rudere nel quale il complesso versa, non impedisce di intuirne la struttura originaria di fortilizio a corte quasi schiacciato dalla mole della torre, che si staglia sulla valle del Chiascio e ne diventa un riferimento visivo. Il castello infatti sorge su un'altura che scopre e domina un ampio tratto della pianura sottostante, aperta verso nord fino alle colline di Biscina. Risalendo lungo il fiume in questa direzione, nel punto più alto di uno dei colli sulla sinistra è il castello della Biscina, protetto da una fitta vegetazione che ne lascia intravedere appena la torre.

Seguendo il viaggio di Francesco, una seconda versione dell'incontro con i "latrones" lo vuole assalito proprio in questo tratto del percorso. (A. Turchi 1821). L'episodio è riportato dai maggiori biografi francescani, tra cui il Celano suo discepolo, ma non c'è concordanza tra le varie interpretazioni, né per il luogo dove avviene la vicenda, né per il nome del monastero che lo accoglie.

Il termine Biscina, con le molteplici varianti di Pisina, Piscina, Bescina, compare nei documenti dalla fine del X secolo – 975 –, quando il fortilizio diviene feudo della contea di Coccorano. A metà del XIII secolo, nel 1258, è sottomesso alla città di Perugia insieme agli altri castelli del contado come Petroia, Santo Stefano de Arcellis e lo stesso Coccorano. In seguito passa sotto il governo di famiglie in vista, come i Gabrielli nel 1383, e i Montefeltro che, tra varie vicissitudini, lo amministrano dagli inizi del XV secolo al 1570, anno in cui, in seguito a lasciti testamentari, ne divengono proprietari i conti della Porta (P.L. Menichetti 1979, 28-34).

Le dimensioni e la complessità dell'impianto, risultato di aggiunte successive, nonché il grado di lavorazione della pietra utilizzata, fanno del castello di Biscina uno dei più importanti insediamenti militari dei dintorni. Protetto verso l'esterno da solide muraglie caratterizzate da poche e minime aperture, e dalla stessa torre possente e altissima, si apre invece verso l'interno con una maggiore articolazione dei prospetti che affacciano sulla corte.

Sorge alla sommità di un colle dal quale si domina un lungo tratto del Chiascio, il cui nome (Biscina) alcuni storici fanno risalire proprio alle numerose anse che il fiume disegna «a mò di biscia». La posizione elevata, le-

gata sicuramente a motivi di difesa, preserva gli abitanti della fortificazione dalle insidie della malaria che a fondo valle trova un fertile terreno negli acquitrini intorno ai corsi d'acqua. Ma una ragione essenziale che spinge a innalzare una rocca su questa collina è proprio l'estensione della vista su uno dei punti più scoperti del territorio: il confine tra i comuni di Gubbio e Valfabbrica e l'argine del ducato spoletino. Ancora un castello quindi a dominare la vallata, il fiume e la strada sottostante, uno degli itinerari di conquista degli eserciti del nord.

Un sistema questo d'insediamento polarizzato che si ripropone anche a vasta scala; vediamo infatti come già dal X e fino al XIII secolo il territorio in esame si popola di una fitta rete di castelli, torri, case e borghi fortificati, collocati in posizioni strategiche, spesso alture e sempre a vista tra di loro. Gubbio, come Assisi, è sede del potere politico e religioso, ma le cittadelle extraurbane, che hanno il controllo dei rispettivi contadi, acquistano via via indipendenza dalle città grazie alla protezione degli imperatori che conferiscono ai signori terre e titoli.

Alla fine del X secolo Gubbio ha soggetti a sé più di 130 castelli, alcuni dei quali vantano un proprio esercito e regolamenti interni, da cui dipende l'organizzazione del territorio. Una situazione politica incerta, dovuta alla continua evoluzione della sovranità su questi feudi, e non ultimo agli echi delle grandi lotte tra papato e impero, pone molto spesso la valle del Chiascio in prima linea nelle guerre di confine. È quasi certo infatti che, a ovest del "comitatus Asisinatum", il limite tra le maggiori entità politiche presenti nella regione coincida con il corso del Chiascio: a sinistra il territorio longobardo, a destra la Provincia Romana. Quest'ultima, in alcuni documenti dell'archivio assisiate di San Rufino risalenti ai secc. XI e XII, appare separata dal ducato di Spoleto e di conseguenza dal territorio longobardo (F. Santucci 1990, 346).

Tale è lo scenario che i primi frati e lo stesso Francesco trovano durante il loro peregrinare nelle campagne umbre all'inizio del '200: un paesaggio malsano per paludi, a volte impervio e sicuramente pericoloso, dove gli insediamenti collocati in prossimità dei percorsi – soprattutto quelli monastici – sono le uniche strutture che assolvono ad una funzione di ospitalità e assistenza.

Ritornando al viaggio dei mendicanti e alla vicenda dell'aggressione, l'ipotesi più verosimile fa assalire il frate mentre guada il fosso ai piedi della collina di Caprignone (B. Bartolomasi 1810, 143). Ed è tuttora esistente un corso d'acqua che lambisce il colle a sud e sfocia nel Chiascio. A testimonianza di quell'incontro si racconta dell'esistenza di una cappella, ora distrutta, nella quale era conservata un'immagine di questo episodio, poi trasferita nel monastero successivo (B. Bartolomasi 1810, 144).

Risalito il pendio, alquanto ripido e scosceso, i ruderi che Francesco e i suoi compagni trovano sulla sommità della collina a poca distanza dal fiume appartengono ad una chiesa della contea di Coccorano dedicata a Santa Maria Assunta in Cielo, il cui impianto già esisteva alla fine dell' XI secolo. Si narra che il signore della contea, Alberto Bigazzini, in memoria di quell'avvenimento, dona a Francesco il terreno per costruire un nuovo convento (F. Rosati 1983).

Oltre a questa, gli storici riferiscono di un'altra preesistenza: un sacello pagano situato sullo stesso poggio, in una zona rialzata a nord della chiesa attuale. Forse un tempio dove si offriva in sacrificio una testa di capra: da qui il nome Caprignone. Oppure un tempio dedicato a Cupra Giunone, chiamata Cupra o Cypra dagli etruschi (I. Vagnarelli 1967, 57-8).

Più tardi, sulle rovine della chiesa risalente all'XI secolo, i frati ricostruiscono un piccolo convento e il loro oratorio; probabilmente solo il secondo è iniziato al tempo di san Francesco, ed è quindi anteriore al 1226, ma anche riguardo a ciò gli studiosi francescani discordano notevolmente (J.H. Sbaraleae 1759, 256). Le due costruzioni, di cui oggi possiamo ammirare la chiesa restaurata, e solo pochi resti delle strutture residenziali, ripropongono l'impianto e le dimensioni tipici dei conventi minoritici extraurbani. La chiesa a nave unica coperta a tetto rappresenta uno dei "tipi" più ripetuti nel quadro dell'edilizia mendicante della regione: le cosiddette chiese-fienile (C. Bozzoni 1982,143-9). Nel prospetto ovest l'ingresso principale a sesto acuto, contornato da una ghiera modanata in pietra bianca, costituisce il solo elemento decorativo che interrompe la continuità del tessuto murario. All'interno il vano rettangolare si restringe oltre l'arco trionfale per delineare lo spazio dell'abside; si ripropone un contrasto tipico tra questa parte dell'edificio e la semplicità della navata. Le pareti laterali conservano solo in parte gli affreschi originari: tra questi evidenziamo una Madonna col Bambino e un santo – san Giacomo Maggiore – della seconda metà del XIV secolo, attribuibile a Petruccio di Luca (E. A. Sannipoli 1987-1) e una Madonna in trono col Bambino risalente al terzo quarto del XV secolo di un allievo di Ottaviano Nelli, conosciuto convenzionalmente come Maestro di Santa Maria dei Laici (E.A. Sannipoli 1987-2).

Dal XIII secolo il convento, a volte citato come "castello", fa parte della custodia eugubina (L. Pellegrini 1984) e così sarà anche nei secoli seguenti, come risulta dagli elenchi delle custodie e conventi esistenti, a cominciare da quello redatto dal padre Bartolomasi (G. Manuali 1850, 173). Il Righini unirà Caprignone alla stessa custodia sia nella tavola topografica (F.A. Righini 1771) che nella descrizione di tutti i luoghi e conventi dell'ordine dei frati minori conventuali della Provincia Umbra. Tale appartenenza è confermata fino alla metà del XVII secolo, quando la custodia di Gubbio viene soppressa e inglobata in quella Perusina.

È probabile che la via municipale tra Assisi e Gubbio in questo tratto segua da vicino il corso del Chiascio, dove il percorso è più facile e pianeggiante, senza risalire il colle di Caprignone. È altrettanto possibile che il procedere vago dei frati li porti spesso ad inoltrarsi nelle selve per sentieri secondari, verso i luoghi più solitari e apparentemente inospitali come questo. Terre difficili quindi, ma certamente in sintonia con lo spirito dei mendicanti e perfette per le loro meditazioni, al punto che potrebbe essere proprio Caprignone a ospitare il primo capitolo generale dei francescani, celebrato all'aperto, fuori da Assisi. Nella leggenda di san Verecondo è scritto «Circa ipsum Monasterium beatus Franciscus fecit Capitulum trecentorum fratrum primorum...»: alcune interpretazioni concordano che con «circa ipsum Monasterium»,

riferito all'abbazia di Vallingegno, possa intendersi il convento di Caprignone (O. Marrani s.d.). Sulla parete di sinistra, all'interno della chiesa, troviamo a conferma di questa ipotesi l'iscrizione «...incepit Ordo Minorum».

Ma Francesco non è il solo ad essere attratto dalla forte spiritualità di questi boschi: intorno al 1222 il beato Bartolomeo Baroni, un proprietario di feudi che vive a Gubbio, si converte e veste l'abito dei penitenti del Terzo Ordine, ritirandosi verso Caprignone. I resti del suo romitorio sembrano essere i ruderi di una casa a due vani a piano terra, situati a poca distanza dalla chiesa «dalla parte a nord sopra un poggetto...» (G. Manuali 1850, 173). Più volte Francesco alloggia presso di lui, facendosi accompagnare nelle campagne vicine per predicare, e forse è lo stesso eremita che lo segue per la via di San Verecondo. Le sue spoglie rimangono nell'eremo francescano, insieme a quelle del beato Pietro da Gualdo, fino al 1450 quando vengono trasferite nel S. Francesco di Gubbio. A testimonianza delle tombe, restano a Caprignone due sarcofagi in pietra lavorata, incassati nelle pareti longitudinali della navata.

Altre volte troviamo il cenobio di Caprignone citato in documenti che testimoniano l'ospitalità offerta a frati e forestieri: san Bonaventura da Bagnoregio visita l'oratorio nel 1269 e nel 1271, mentre nel 1291 vi sostano numerosi pellegrini (J.H. Sbaraleae 1759, 255). Nel 1653 durante il papato di Innocenzo X il convento viene soppresso e non sono più nominati i guardiani della chiesa: la proprietà passa dai Francescani al Seminario di Gubbio, che la cede nel 1675 ai conti di Carpegna (G. Manuali 1850, 179).

Non lontano da qui, nella direzione di Gubbio, un altro fortilizio si presenta sulla via intrapresa dai mendicanti, forse meno imponente di quello di Biscina, ma pur sempre temibile con la sua struttura monumentale e il ponte levatoio per accedere al "palatium" (P.L. Menichetti 1979, 268-71): il castello di Pillio, meglio conosciuto come Peglio. È l'unico dei dintorni edificato a fondo valle, lungo la strada municipale, a pochi passi dal Chiascio; questa posizione in apparenza più espugnabile, permetteva di controllare da vicino una delle vie di comunicazione più frequentate. Di proprietà del comune di Gubbio, ne è infatti una porta militarmente importante e, in rete con le altre fortificazioni di confine, oltre a difendere se stesso diviene un primo presidio del territorio, quindi della città.

Il sito del castello purtroppo ricade nell'area dell'invaso previsto dalla diga costruita sul Chiascio: scelta che ha portato alla totale demolizione del monumento.

Nei dintorni del Peglio più di uno storico ricorda i ruderi di un ponte romano, ma nessun ritrovamento convalida la notizia.

Proseguendo ancora verso nord, alla volta di Vallingegno, un nuovo ricovero si offre ai viaggiatori che percorrono la strada Municipale: San Pietro in Vigneto o del Vigneto. La vista da sud a fondo valle lo fa apparire una roccaforte più che un monastero quale è. Della chiesa, alla quale nel 1336 è annesso un ricovero per pellegrini (P.L. Menichetti 1975, 189-91), si ha notizia a cominciare dal 1206, dai documenti dell'archivio di Santa Maria in Val di Ponte – Montelabate –.

Gli *hospitia*, sorti in gran numero nell'occidente cristiano, rappresentano il tipo di asilo più diffuso nelle campagne; in essi mendicanti e viaggiatori, per la maggior parte religiosi, trovano accoglienza in cambio di lavoro. Attraverso il suo insegnamento la chiesa impone alle proprie comunità il compito dell'ospitalità, ed è certo che fin dal III secolo molti monasteri sono provvisti di un ospizio.

Secondo il Manuali gli stessi frati minori sostano nel monastero di San Pietro in Vigneto, perché è di strada rispetto al loro cammino. Come tutti i ricoveri per viaggiatori anche questo sorge lungo una via transitata: la strada Municipale che da Gubbio arriva a Foligno e, attraverso la Flaminia, fino a Roma.

Accanto al monastero, nell'ottobre del 1336 si stabilisce di erigere una torre e un palazzo fortificato per i religiosi e monaci dell'hospitale (P.L. Menichetti 1975, 191); i nuovi corpi si affiancano alle preesistenze dando forma alla configurazione definitiva dell'edificio, un impianto ad U con la corte aperta a sud. Come questo, molti degli asili extraurbani vengono muniti di un consistente sistema difensivo. Si è già detto infatti delle forti incertezze che caratterizzano tali secoli, dovute non solo a pestilenze e miseria, ma insieme a invasioni, razzie e soprusi.

Nell'arco di un secolo la gestione del convento deve aver subito modifiche, se nel 1452 l'abate di Santa Maria in Valdiponte nomina un procuratore per prendere possesso della chiesa, priorato, monastero e ospedale di San Pietro in Vigneto; nel '54 lo stesso è citato come commendatario dell'ospizio e nel '57 come priore. A partire dal 1463 la chiesa e i fondi di San Pietro, per bolla di Pio II, sono annessi alla cattedrale di Gubbio.

«Appresso la chiesa di S. Pietro in Vigneto a 130 passi a sud e nel recinto della Parrocchia di Valdichiascio, nel 1781 furono dissotterrati alcuni resti antichi...» (G. Manuali 1850, 228) che si pensa appartenessero a un tempietto pagano, distrutto contemporaneamente alla costruzione dell'abbazia, perché inopportuno accanto ad un monastero cristiano.

Le stratificazioni archeologiche restituiscono teste di marmo e di creta, lastrine marmoree con lettere incise, monete di bronzo imperiali, vasellame e lucerne. Scavi successivi fanno emergere, a pezzi, una statuetta in marmo e altre due in terracotta. Sul piedistallo della prima si legge «L. Iavolenvs Apolvs Votvm Solvit L M». Un Lucio Apulo, benestante pagano, visse nei dintorni al tempo di Traiano e sembra abbia restaurato il sacello in rovina all'inizio del II secolo d.C. Non si conosce il periodo della costruzione originaria, certo è che il culto di Marte, al quale poteva essere dedicato il tempio – il nome compare in un'iscrizione – in Italia è antichissimo.

Ma il luogo di maggiore importanza per il viaggio da Assisi a La Verna è sicuramente Vallingegno, intendendo con tale nome l'abbazia, il castello e i boschi vicini. Qui Francesco viene ospitato diverse volte a partire, forse, da quell'inverno del 1207 quando il priore del monastero non lo accoglie benevolmente, offrendogli avanzi di cibo. Solo in seguito gli stessi monaci benedettini che abitano il convento lo ricevono con amicizia e generosità. Si racconta di una sosta del frate in questi luoghi intorno al 1224, dopo esser passato per Gubbio (L. Wadding 1931).

Vallingegno si trova un po' in disparte rispetto alla via Municipale, che da San Pietro in Vigneto possiamo di nuovo tracciare con certezza fino alla pianura di Gubbio, grazie alle segnalazioni del Fortini.

Non conosciamo il tragitto percorso dai frati una volta lasciato Caprignone: se arrivano a Vallingegno passando da San Pietro, oppure attraversando la campagna e risalendo lungo il fosso del Mulinello, fin sotto il castello. Tale incertezza, che caratterizza molti tratti del viaggio, sottolinea l'opportunità di evidenziare un paesaggio come luogo di peregrinazioni, non tanto una via, e non potrebbe essere altrimenti vista la frequenza con la quale Francesco lo attraversa.

È possibile che i mendicanti raggiungano Vallingegno da Assisi in un solo giorno per sentieri e scorciatoie – essendo questo l'unico posto dove di sicuro hanno dimorato –. Ma non possiamo escludere che si fermino anche altrove, dormendo nei boschi, come non è certo quanto tempo rimangano nell'abbazia. Accettando l'ipotesi che l'incontro con i malviventi sia accaduto nei dintorni di Caprignone, Vallingegno potrebbe essere il monastero presso il quale i frati chiedono accoglienza; esso si trova infatti a poca distanza dalla collina di Caprignone, e dalla stessa parte del fiume.

Non è noto il periodo di fondazione dell'abbazia, ma è già citata nella «Legenda Sancti Verecundi». In questa si racconta del martirio di un giovane guerriero convertito alla religione cristiana, che partito dalla Francia, attraver-

43. *Sentiero francescano della pace Assisi-Gubbio: un tratto del percorso fra Vallingegno e Gubbio.*

44. *Chiesa di Caprignone (sec. XIII).*

so la Liguria, l'Erminia e la Flaminia, entra in Umbria per Luceoli e Gubbio. E ancora per luoghi montuosi e vallivi, tra castelli e fortificazioni, arriva a Roma a venerare la tomba degli apostoli. È proprio nei pressi di Vallingegno che gli storici collocano il sacrificio di san Verecondo, avvenuto, per mano di gente pagana, probabilmente verso la metà del VII secolo.

Nel 1131 e nel 1154 – in un atto di transazione con l'abate di San Pietro in Vigneto – si nomina una «ecclesia Sancti Verecundi»; in altri documenti del 1143, 1170 e 1182, si parla invece di una «cappella di S. Verecondo». Il primo atto nel quale compare il monastero risale al 1191 e lo troviamo ancora citato in una carta del 1211 (I. Vagnarelli 1967, 100-3). Il termine "monasterium" viene usato probabilmente al posto di "ecclesiam", dal periodo di costruzione dell'abbazia benedettina, detta anche "de Spirtis" o "de Spicis" (A. Turchi 1821, 10). L'abbazia, officiata dai monaci benedettini per circa quattro secoli, rimane un centro fiorente fino al tempo della soppressione avvenuta intorno al 1442. Nel 1579 i frati sono licenziati dal convento: il primo ottobre la badia è ridotta in commenda e sottomessa ad una vicaria perpetua, con l'assegnazione di una quota di terreno come rendita. La chiusura del convento tuttavia non influisce sul nuovo periodo di prosperità che la comunità ritrova nel XVIII secolo. Dal catasto extraurbano del Ghelli e dai relativi brogliardi (G. Ghelli) risultano infatti numerosi ed estesi possedimenti a nome dell' abbazia di Vallingegno.

45. *Eremo di San Pietro in Vigneto (sec. XIII).*

Il complesso attuale è composto dalla chiesa a sala unica, dalla torre (P.L. Menichetti 1979, 320-21) sulla quale è costruito il campanile a vela e dal monastero che si sviluppa per tre lati intorno al chiostro. L'importanza della struttura è testimoniata non solo dalle dimensioni considerevoli, ma anche da scelte architettoniche come il campanile a doppio fornice, usato di solito per le comunità maggiori. All'interno della chiesa si conservano tracce degli impianti preesistenti, in particolare nella cripta la crociera di copertura è impostata su semicolonne con capitelli scolpiti secondo stilemi antecedenti all'XI secolo (Moretti-Stopani 1973). L'ambiente, a pianta quadrata con pilastro centrale a rinforzo della volta, è chiuso da un'abside semicircolare nascosta, all'esterno, da aggiunte posteriori. Tra gli arredi della navata, di cui abbiamo un'attenta descrizione del secolo scorso – per mano del Turchi e del Manuali –, troviamo già da allora due suppellettili di epoca romana: un sarcofago in marmo bianco, che regge la mensa dell'altare e un frammento di colonna in marmo cipollino, posta sotto l'acquasantiera.

Anche Vallingegno potrebbe avere origini pagane, si parla di un tempietto dedicato al dio Genio – da cui il nome Vallis Genii – venerato dagli eugubini, che sembra si aggirasse tra queste selve. È da notare come, nella zona, templi di culti diversi sorgono sugli stessi punti del territorio; lo abbiamo visto ben tre volte durante il percorso dei frati: a Caprignone, a San Pietro in Vigneto e

Abbazia di Vallingegno (sec. XIII).

qui a Vallingegno. E non è molto lontano da questi boschi che Francesco convoca il primo capitolo dei trecento frati nel 1223 (24?), durante il quale sono i benedettini di Vallingegno a offrire cibo ai francescani convenuti.

Non abbiamo certezza del sacrario, né della sua eventuale distruzione avvenuta probabilmente con l'avvento del culto cristiano nei dintorni, certo è che il paganesimo nelle aree più isolate come questa, resiste a lungo. Forse è dallo stesso tempio che provengono alcuni ornamenti esistenti nella chiesa attuale, ma la loro presenza, come quella di tutti i ritrovamenti di cui abbiamo parlato, testimoniano sicuramente un passaggio in età romana e non necessariamente un insediamento.

Quasi nascosto sotto l'abbazia sorge il castello di Vallingegno. Da est è visibile sopra un colle scosceso, circondato e quindi protetto da due fossi. Non se ne hanno notizie anteriori al 1308 (P.L. Menichetti 1979, 383-4), ma l'impianto originario è di certo più antico, con il suo sistema di doppie porte collegate a una doppia cinta muraria, due baluardi a ovest, una torre maestra e case all'interno. È uno dei primi del territorio, eretto quando la popolazione di Gubbio fugge dalla città per sottrarsi ai barbari. Diventa presto potente, tanto che nel 1355 i signori di Vallingegno muovono contro la stessa Gubbio per ottenerne lo stato d'indipendenza, ma già alla fine del secolo vi governano i Montefeltro.

Varcato San Pietro in Vigneto, fino a Vallingegno e ancora avanti nella direzione di Gubbio, la strada Municipale tocca alcuni insediamenti isolati co-

47. *Gubbio, Chiesa di San Francesco (sec. XIII).*

me Galvello, Vecciare, Le Ranche, Casa Vecchia, Chiesa di Santa Lucia di Monte Salce, Belforte. Toponimi questi desunti, nella stessa sequenza, dal Fortini; sono tuttora esistenti e collegati da una strada, che riprende per la maggior parte il tracciato di quella antica.

Da qui a Gubbio sappiamo dell'esistenza di altri due ospedali per pellegrini nei pressi della via principale, Santa Maria di Fonte Salice o Montebaroncello e Santa Maria Maddalena di Fassia, affiancato alla chiesa omonima. Il primo sorge intorno alla metà del XIII secolo, nella curia del castrum Montis Baruncelli, conosciuto dal 1049 (P.L. Menichetti, 1979, 206-7). L'ospedale, che dal 1277 ha già un rettore nominato annualmente, comprende anche la chiesa – sicuramente dal 1330 –. Dell'intero complesso restano solo frammenti di muratura in pietra, inglobati nella casa colonica edificata successivamente sui suoi ruderi. Montebaroncello, almeno fino al 1397 sotto la giurisdizione della Canonica dei Santi Mariano e Giacomo, dalla metà dello stesso secolo ha incorporato a sé anche l'ospedale di Fassia, documentato dal 1318 (P.L. Menichetti 1975, 231-8)

Nel tratto che separa i due ricoveri, la strada Municipale – nel catasto settecentesco è chiamata strada di Monte Salce – segue il corso del Rio Occhio, fino al Ponte della Pietra: da qui in poi è solo pianura. L'ultimo tratto, denominato dallo stesso catasto strada Maestra di Perugia, alle porte di Gubbio tocca il lebbrosario di San Lazzaro e raggiunge la città, ipoteticamente come gli stessi frati, entrando dall'attuale porta di San Pietro.

Il viaggio verso Gubbio si conclude nella Platea Mercatalis, con l'incontro tra Francesco e Giacomello Spadalonga. L'unica immagine nota del fondaco della famiglia Spada ci viene da due affreschi trecenteschi, un tempo esistenti nel chiostro maggiore del convento di San Francesco; dei due dipinti l'Armanni commissiona una riproduzione su carta e ne fa legalizzare l'autenticità dal notaio Valentini nel 1655. L'operazione risulta fondamentale a seguito della distruzione degli originali, dovuta alla modifica del porticato che li ospitava. Il padre Bartolomasi ne dà un'accurata descrizione: "...Nel primo scorgesi S. Francesco ignudo in età giovanile che sta inclinato verso Giacomello Spadalonga in atto di essere rivestito, sul limitare della porta del suo negozio; ...in lontananza vedesi ampio fabbricato...Nel secondo poi avvi lo stesso santo che conduce dinanzi alla porta di casa di Giacomello Spadalonga... in distanza mirasi la porta della città...al di fuori di una casa lo stemma gentilizio di una spada..." (B. Bartolomasi 1810, 50-1). Il Campus Mercatalis all'inizio del XIII secolo è un'ampia area inedificata esterna alla cinta muraria: questo è confermato anche dalla posizione del fondaco nei due dipinti citati. Altre tracce, da attribuirsi all'antica costruzione, emergono nel 1983 sotto la pavimentazione della chiesa attuale: tra queste una muratura con due contrafforti, dei quali il primo d'angolo.

Inizialmente i frati si stabiliscono alle porte della città, nella piccola chiesa di Santa Maria della Vittoria – Vittorina – che Francesco ottiene nel 1213 dai benedettini di San Pietro (G. Berni 1902, 48). Essa rappresenta l'insediamento provvisorio dei Francescani a Gubbio, relativo alla fase itinerante dell'ordine, nella quale i minoriti scelgono luoghi esterni ai centri, generalmente lungo un percorso nella direzione di Assisi. La struttura originaria della chiesa, che si fa risalire al IX secolo, subisce nel tempo alterazioni soprattutto nella decorazione interna, ma nessuna modifica sembra riferirsi al periodo in cui i francescani la abitano (C. Bozzoni in corso di pubblicazione).

Intorno al 1240 si trasferiscono nel nuovo convento costruito sulla proprietà degli Spadalonga e precisamente «si trovano ad abitarlo dal 1241» (ASG doc.1). Iniziato tra il 1230-40, è in origine esterno alle mura cittadine, ma già l'ampliamento tardoduecentesco lo ingloba all'interno; potrebbe essere proprio la presenza della chiesa e del convento a delineare l'estensione del perimetro urbano in questa parte della città. L'isolamento dal resto dell'edificato e lo sviluppo accentuato dei chiostri verso sud, costringono infatti la cerchia delle mura a disegnare una sporgenza protesa verso la pianura nella direzione di Assisi, dalla quale gli stessi frati, pochi anni prima, erano arrivati.

Nota bibliografica

Bullarium Franciscanum, Studio et labore J.H. Sbaraleae, Roma, 1759-1768, v. IV.
F.A. Righini, *Tabula topografica omniu locob et conven. Provinciae Umbriae seu Sancti Francisci ord. Minor. con.*, 1771, Roma Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ex Codice Bibliotheca Vaticana*, n. 1960, f. 23.
A Cristofani, *Storia del castello feudale di Coccorano*, Perugia, 1895, p. 18.
A. Fortini, *Nova vita di S. Francesco*, Assisi, 1959, II, 240 ss.
I.L. Vagnarelli, *San Francesco d'Assisi e il monastero di Vallingegno* (tesi di laurea), Perugia, 1967-68.
I. Moretti-R. Stopani, *Architettura romanica religiosa a Gubbio e nel territorio della sua antica diocesi*, Firenze, 1973, pp. 53-5.
P.L. Menichetti, *I 50 ospedali di Gubbio: storia e documenti*, Città di Castello, 1975.
P.L. Menichetti, *Castelli, palazzi fortificati, fortilizi, torri di Gubbio dal secolo XI al XIV*, Città di Castello, 1979.
C. Bozzoni, *Le Tipologie*, in: *Francesco d'Assisi Chiese e Conventi*, Milano, 1982, pp. 143-9.
F. Rosati, *Chiesa di S. Francesco-Gubbio*, Città di Castello, 1983, pp. 125-7.
L. Pellegrini, *Carta degli insediamenti francescani dell'Italia dei secoli XIII-XIV/1220-1340*, in *Insediamenti francescani nell'Italia del duecento (1220-1340)*, Roma, 1984.
E.A. Sannipoli, *Ipotesi per l'identificazione di Petruccio di Luca*, in *Gubbio Arte* (1987), n. 1-2, pp. 3-4.
E.A. Sannipoli, *Caprignone*, in *A Gubbio Informatutto* (1987), n. 0, pp. 63-64.
F. Santucci, *I toponimi e la lingua dei mulini e della pesca lungo il fiume Chiascio*, in G. Moretti (a cura di), *Per un atlante linguistico dei laghi italiani*, Napoli, 1990, p. 344.
O. Marrani, *Caprignone*, s. d., pp. 10-11.
C. Bozzoni, *I Francescani a Gubbio*, in *Studi in onore di Angiola Maria Romanini*, in corso di pubblicazione.

Gubbio, Archivio Vescovile

A. Turchi, *Il martirio dell'intrepido soldato san Verecondo, il corpo del quale riposa nella catacomba di questa chiesa parrocchiale dall'inclito suo nome intitolata; con l'erezione e demolizione del monastero una volta di san Benedetto, e castello di Vallingegno*, ms. (1821), segn. n.120.
G. Manuali, *Notizie diverse appartenenti alla chiesa Abbaziale, e Parrocchiale di S. Verecondo di Vallingegno*, ms. (1850), segn. n. 127.

Gubbio, Convento di San Francesco, Archivio della Provincia

B. Bartolomasi, *Notizie storico-critiche concernenti al convento e chiesa dei minori conventuali di Gubbio*, ms. (1810).

Gubbio, sezione di Archivio di Stato

Catasto extraurbano del territorio eugubino: sono state utilizzate le riproduzioni delle mappe catastali contenute nel "CABREO BARTOLI" conservato in SASG, *Catasto di Gubbio detto "Ghelliano"*, registro n. 53 e i brogliardi del medesimo catasto. Per Vallingegno: MAPPA DI VALLINGEGNO, (1766) n. 90. Doc. 1: *Fondo Armanni*, II E 13.

Desidero specificare che il lavoro è parte integrante del “Progetto per il ripristino del Sentiero Francescano della Pace Assisi-Gubbio-La Verna”, presentato dalla Provincia di Perugia in occasione del Giubileo del 2000. Si è preferito in questa sede omettere l’apparato di note documentarie che caratterizzano l’impostazione scientifica della ricerca.

Colgo l’occasione per ringraziare la prof. Iosella Vagnarelli per aver messo a disposizione il proprio lavoro, al quale ho attinto molto più di quanto appaia dalle citazioni e il prof. Maurizio Matteini Chiari, docente di Topografia e Urbanistica del Mondo Classico all’Università di Perugia, per il prezioso contributo all’analisi dei reperti archeologici.

Devo alla cortese disponibilità del prof. Corrado Bozzoni, ordinario di Storia dell’Architettura all’Università “La Sapienza” di Roma, le molteplici indicazioni metodologiche suggerite in più fasi e momenti del lavoro.

Itinerario spirituale agostiniano: Cascia - Spoleto - Montefalco - Foligno

Silvestro Nessi

Cascia

Il nome di Cascia, ormai, è inscindibilmente legato a santa Rita, la santa più nota e più invocata nel mondo cattolico. In lei la pietà popolare ha trovato un punto di riferimento eccezionale, nella complessità delle sue esperienze umane e religiose: sposa, madre, monaca, mistica, santa. Questi gli aspetti che si succedono e si amalgamano e si compenetrano alla luce della fede e della sofferenza.

Rita da Cascia, agostiniana, è universalmente nota, ma poco studiata e poco conosciuta - se non agli specialisti – è la spiritualità legata all'ordine religioso che, a partire dagli inizi del secolo XIII, si ispirò ad Agostino.

Rita vedova, provata, delusa, ad un certo punto della sua vita, abbandonò il suo villaggio nativo di Roccaporena con tutte le povere cose che possedeva, abbandonò l'irto "scoglio" proteso verso il cielo, dove secondo una pia leggenda avrebbe maturato nella preghiera e nella solitudine la sua tardiva vocazione, e si ritirò nel monastero agostiniano di Santa Maria Maddalena di Cascia, dove visse il resto dei suoi giorni.

Rita da Cascia entra così, di forza, nella spiritualità agostiniana.

Di fatto, si può dire che oltre il culto, non abbiamo altri documenti diretti su di lei. Così, come per molti dei martiri delle origini cristiane, abbiamo soltanto la certezza di un nome, e il filo conduttore di un culto ininterrotto.

Un solo documento, anche questo perduto, il 10 aprile del 1446 segnalava tra le altre monache del monastero casciano anche *Rita di Antonio di Lotto*, nella quale fin dal secolo XVII si volle individuare la santa.

Di Rita si sa tanto poco. Non si conoscono né l'anno di nascita né quello della morte; né l'anno del suo matrimonio, né l'anno della sua vedovanza; né se partecipò ad un pellegrinaggio a Roma in occasione di un Giubileo. Non si conosce neanche l'anno del suo ingresso in monastero, mentre la tradizione – che ha un suo peso – fissa la morte al 22 maggio 1447. Rita visse, comunque, a cavallo tra i secoli XIV e XV, ma tutte le date a lei riferite sono delle pure congetture piuttosto tarde, anche se ragionevoli e accettabili.

Con certezza sappiamo pure che la sua spoglia mortale venne custodita, secondo un uso tipicamente umbro, in una cassa dipinta, sia all'esterno che all'interno, confezionata nel 1457 (nel decennale della sua morte?). Vi fu apposto un epitaffio, piuttosto rozzo, in volgare umbro, che avrebbe voluto essere poetico, e che occorre tentare di interpretare, tanto è sconclusionato nella sua complicata sintassi. Da esso, comunque, emergono chiari alcuni fatti concreti: l'abbandono del mondo, la contemplazione della passione di Cristo "tantu feroce", il dono di una spina della corona dell'*Ecce Homo*, e la sofferenza di tale ferita sopportata per ben quindici anni. Questo è quanto possiamo conoscere di Rita da Cascia. Tutto il di più è pura e semplice leggenda.

Cascia al tempo di santa Rita vantava già tradizioni assai antiche di spiritualità agostiniana e legate all'ordine che nel corso del secolo XIII si era andato faticosamente formando, l'unico senza un santo fondatore.

Una comunità maschile agostiniana esisteva già a Cascia nella seconda metà del secolo XIII, la quale possedeva nel suo archivio una copia dell'indulgenza plenaria concessa a tutto il nuovo ordine nel 1257, da papa Alessandro IV. Questo convento, nel 1281, risultava già da tempo edificato. In quell'anno, infatti, il primo dei capitoli provinciali a noi noti, riunitosi a Norcia, trattava argomenti inerenti gli interessi del convento di Cascia. Poi, nel 1299, il papa Bonifacio VIII lo esentava dalla giurisdizione vescovile. La chiesa degli agostiniani, dedicata, come in altri casi, a san Giovanni Battista, sorgeva, insieme al convento, sul culmine della collina, in posizione dominante, e allo stesso tempo appartata.

Nel 1308 il Capitolo Lateranense concedeva agli agostiniani di Cascia l'eremo di Santa Croce in Val di Noce a cui si aggiunse un altro eremitorio, quella di Santa Anatolia di Cascia, dove sarebbe morto nel 1330 l'agostiniano Ugolino da Cascia. Inoltre, fatto non trascurabile, un documento del papa Innocenzo IV, del 19 marzo 1244, confermava ad eremiti agostiniani alcune chiese e conventi, particolarmente adatti alla vita ritirata, nella vicina Valle Castoriana, ceduti volentieri dai monaci dell'abbazia di sant'Eutizio presso Norcia. Era quasi un ritorno alle origini eremitiche per la comunità casciana. I frati che lo avessero voluto avrebbero potuto vivere in assoluto ritiro e penitenza nelle grotte eremitiche della Valle del Noce e Santa Anatolia. Ai primi veniva ceduto appena il passo per raggiungere la loro sede precaria, scavata come un alveare. Nel 1336 l'eremo veniva confermato ai suoi abitatori e il priore generale degli agostiniani estendeva ad esso tutte le indulgenze godute dall'Ordine.

Abbiamo così a Cascia un percorso storico ed un susseguirsi di fatti che riflettono, più che altrove, le esperienze spirituali del movimento agostiniano: un caso raro e veramente emblematico. Se si pensa che Giordano di Sassonia OESA (c. 1299-1370/80), nella sua *Vita dei frati*, ricordava: "Ma poiché alcuni di quei frati difficilmente si adattavano a questo (trasferimento in città) e preferivano dedicarsi a Dio, come prima, nella solitudine dell'eremo anziché esporsi al pericolo di contagiarsi della mondanità vivendo in mezzo ad uomini mondani, lo stesso papa, volendo da una parte soddisfare il loro pio desi-

derio e dall'altra che dai frati dell'ordine si producessero frutti salubri di bene in mezzo al popolo, ordinò che, senza disfarsi dei romitori che avevano precedentemente, chi avesse il pio desiderio di condurre vita eremitica potesse essere collocato in tali luoghi con il permesso dei suoi superiori".

Tra i dotti e santi frati noti, che affiancano le notizie storiche sopra riportate, emerge fra tutti il beato Simone Fidati, nato a Cascia verso il 1280-85, predicatore famoso a Roma, Perugia, Gubbio, Siena, soprattutto a Firenze dove abitò a lungo e morì, nel 1348. Scrittore tra i più apprezzati di opere ascetiche e mistiche, alcune anche in lingua volgare, tra cui l'*Ordine della vita cristiana* (del 1333) e le *Gesta del Salvatore* (del 1338). Fu amico intimo e ammiratore del francescano ribelle Angelo Clareno, ma di ben altra tempra spirituale, soprattutto in fatto di obbedienza alla chiesa e all'Ordine. Egli, infatti, riteneva l'obbedienza "apice delle virtù"; ed in merito ha lasciato anche scritto: "niente aborrisco di più che separarmi dall'obbedienza dell'Ordine, anche a motivo di bene". Il Fidati è ritenuto giustamente una delle colonne dell'Ordine agostiniano. Egli aveva scritto nel suo trattatello *La vita cristiana*, "e non vada l'anima cercando di sapere molte cose, basta a sapere Gesù crocifisso per noi, e credere". Si riallacciava, così, al suo padre sant'Agostino, il quale molti secoli prima aveva pure scritto, ad esortazione delle vergini consacrate: "vi si configga in tutto il cuore chi per voi fu confitto in croce".

In questa spiritualità della croce anche Rita, preceduta in ciò nella corrente femminile di ispirazione agostiniana da Chiara da Montefalco, si ritrova inserita e sublimata.

A Cascia sono anche documentati due monasteri femminili legati alla regola e all'Ordine agostiniano, di cui sono oscure le origini: quello di Santa Lucia, già esistente nel 1329 e quello di Santa Maria Maddalena, nato con regola benedettina (e ancora tale sul finire del secolo XIV), ma successivamente agostiniana (censito già come tale nella visita pastorale del 1465). In questo secondo monastero entrò, visse e morì Rita da Cascia, la perla più preziosa del suo Ordine.

Di questa spiritualità agostiniana restano, in Cascia e nel suo territorio, le testimonianze delle pietre e delle immagini.

La chiesa di Sant'Agostino, sorge, come detto, sul culmine della collina, al posto di una precedente chiesa dedicata a San Giovanni Battista, risalente al 1134. Il convento annesso svolse un ruolo importante anche nella vita politica del libero Comune, dal momento che a volte vi si riunivano le assemblee generali di tutto il popolo, come nel 1304 o nel 1322. Questo spiega la preminenza, in loco, dell'Ordine e del suo insediamento, garantita dallo statuto comunale. Nel 1358 tutto il complesso edilizio subì radicali trasformazioni e notevoli ampliamenti, che spinsero il priore generale dell'Ordine, Gregorio da Rimini, ad accordare alla comunità agostiniana di poter alienare perfino i libri posseduti, per poterne liberamente utilizzare il ricavato a favore dei lavori in corso. Ancora nel 1389 l'opera intrapresa non era completata. La chiesa che vediamo ora è il risultato di quei lavori. Il suo bel portale tardogotico, con la lunetta affrescata nel secolo XV, non può che risalire a quel tempo. A quella chiesa ampiamente rinnovata, il papa Bonifacio IX, ricorrendo l'anno

48. *Cascia, Chiesa di Sant'Agostino (1380).*

santo 1400, concederà la stessa celebre indulgenza francescana di cui godeva la Porziuncola di Assisi il primo e il due di agosto di ogni anno. Tutto il complesso conventuale, gravemente lesionato dai terremoti del 1703, venne ampiamente restaurato con gli aiuti del papa Clemente XII nel 1738. Soltanto recentemente è iniziato il vero completo recupero edilizio, ancora in corso. Certo, non possono interessare molto i resti degli affreschi votivi del secolo XV sopravvissuti all'interno della chiesa, sopraffatti come sono dagli altari barocchi, con le povere tele del pittore eugubino Virgilio Nucci (del 1590 e 1609). In un vano sottostante, ritenuto parte della chiesa primitiva del secolo XI, resta un bell'affresco del Trecento umbro.

Ancora meno può interessare il turista, mentre interessa molto il devoto, la moderna discutibile basilica di Santa Rita, costruita (1937-1947) sul luogo della vecchia modesta chiesetta a lei dedicata nel 1577.

Si tratta di una mole bianca che ha finito per snaturare del tutto il paesaggio umbro e il caratteristico agglomerato medievale di un tempo, ricco di testimonianze storiche ed artistiche anche notevoli. Né molto ci può più dire,

49. *Poggiodomo, Santuario della Madonna della Stella, già eremo di Santa Croce (sec. XIV).*

ormai, all'interno del monastero, il coro monastico, dove secondo la leggenda Rita sarebbe stata introdotta miracolosamente, "a porte chiuse", da san Giovanni Battista, sant'Agostino e san Nicola da Tolentino; né la cella della santa, trasformata in cappella, dove però si conserva quell'autentico, basilare cimelio che è la cassa dipinta, in cui venne deposto il corpo di Rita, venerata come beata; o la vite "prodigiosa" o i nidi delle api, legate ad altri episodi puramente leggendari della sua vita.

Per la conoscenza della più autentica spiritualità agostiniana delle origini occorre recarsi, passando per Monteleone e Poggiodomo e dopo essersi lasciati a sinistra la deviazione per Roccatamburo, all'antico eremo di Santa Croce, oggi santuario della Madonna della Stella, in un paesaggio eccezionalmente conservato, nella suggestione degli eremi incastonati nella parete rocciosa, frastagliata e ricca di anfratti. L'eremitaggio, abbandonato nel 1630, fu "riscoperto" nel 1833, quando fra le sue mura in rovina riapparve un dipinto con la *Madonna e il Bambino*, che la roccia sporgente aveva protetto dalle intemperie, e che si disse "scoperta" miracolosamente, da due pastorelli. Per cui gli ago-

50. *Spoleto, Chiesa dei Santi Concordio e Senzia, già Basilica di San Salvatore o del Crocefisso (fine sec. IV, inizio del V).*

stiniani di Cascia tornarono ad interessarsi del luogo e, nel 1836, ne intrapresero il restauro. Da allora, ebbe la nuova attuale intitolazione.

La chiesa, come le celle – una ventina –, risulta scavata nella viva roccia, chiusa sul lato esterno da un muro. Nel 1416 tutta la parete di fondo venne decorata con affreschi di carattere devozionale e popolaresco, che poi si estesero abbondantemente anche nelle altre pareti. Notevoli i graffiti lasciati sugli intonaci dagli ultimi frati eremiti, o da visitatori occasionali, tra cui: *Hic fuit magister Alexander Bononiensis, 1539; Io fra Simone da Leonessa venni a stare in queste stantie con fr. Marcello, 1560; 1613 – fuit hic Michael Angelus Narniensis; Io fr. Avenerio venni a stare con fr. Gregorio di Narni, 1630.*

Durò a lungo in queste contrade la vitalità dell'Ordine agostiniano, il quale continuava a mantenere effettiva la sua qualifica iniziale di "eremitano".

Cerreto di Spoleto

Ripresa la strada per la Valnerina, si giunge a Borgo Cerreto. Gli agostiniani vi eressero anche nel castello di Cerreto un convento, segnalato come esistente già nel 1326, e censito poi tra quelli della provincia nel 1358. Di esso, e della chiesa di Sant'Agostino, distrutta dal terremoto del 1703, resta soltanto il ricordo. In relazione alla riforma degli agostiniani scalzi vi fu

costruita una sua chiesa con la rara pianta a croce greca, dedicata a san Nicola da Tolentino, del XIV secolo, e annesso convento. Al suo interno, spogliato della bella pala d'altare con la *Visitazione* del pittore Camillo Angelucci (1573), resta una lastra tombale che reca la data 1393. Questo edificio è oggi l'unica testimonianza superstite della presenza agostiniana in questo centro importante della Valnerina, quasi a metà strada tra Cascia e Spoleto, città che si raggiunge proseguendo per la Valnerina e deviando a Piedipaterno.

Spoleto

A Spoleto ritroviamo le testimonianze più antiche e più autentiche, particolarmente illuminanti circa le origini e la evoluzione dell'Ordine eremitano di sant'Agostino in Umbria.

Nel 1249 una comunità eremitica maschile stanziava già presso la monumentale, per tanti versi ancora oggi misteriosa, basilica (paleocristiana?) di San Concordio (erroneamente ribattezzata in tempi recenti di San Salvatore). L'antica *passio* di san Concordio martire (secc. V-VI) ricordava che egli fu sepolto in questo luogo "poco lontano dalla città, dove sgorgano abbondanti acque", cui vennero riconosciute qualità terapeutiche (ancora nei secoli XVII-XVIII). La *legenda* di san Senzia (secc. VII-VIII) riferiva che egli era vissuto nel sovrastante Colle Ciciano, dove avrebbe ucciso un pestilenziale drago, simboleggiante forse gli ultimi residui del paganesimo. Dice ancora che sulla sua tomba "gli spoletini costruirono una basilica e ornarono il suo sepolcro", che condivise con il martire Concordio. Il culto dei due santi era molto vivo ancora al tempo dei successivi insediamenti agostiniani. Il priore e i canonici del Duomo di Spoleto, il 6 settembre di quell'anno, concedevano, a puro titolo di donazione, quella chiesa insieme ad un moggio di terra, a frate Giovanni, definito "priore dei frati della regola di sant'Agostino", che vi abitavano. Da quando? Questo non è dato conoscere. Sappiamo però che la chiesa in parola, con attigua casa, era stata posseduta in precedenza da una comunità monastica femminile benedettina (documentata ivi dal 1064), la quale, nel 1236, era stata d'autorità soppressa dal papa. Tra il 1236 e il 1249 vi subentrarono gli eremiti agostiniani, detti brettinesi (dalla località Brettino, in diocesi di Fano). Faceva seguito una concessione del vescovo diocesano, che il papa approvava il 6 ottobre 1250 con una lettera diretta "ai diletti priore e frati degli eremiti di Brettino", dimoranti presso la chiesa di San Concordio. Nel 1255, un certo Andreotto del signor Giovanni di Petrone risultava procuratore di questi stessi "frati eremiti di Brettino dell'Ordine di Sant'Agostino", e per essi acquistava due moggi di terra.

Nel frattempo maturava la "grande unione" dei vari gruppi eremitici che osservavano la regola di sant'Agostino, operazione iniziata già nel 1244, conclusasi nel 1256, con la bolla del papa Alessandro IV, che stabiliva: "di varie schiere formare un solo esercito più forte per sconfiggere l'impeto nemico della malizia spirituale".

Tale evoluzione raggiungeva ben presto anche Spoleto, dove, nel 1266, ritroviamo lo stesso procuratore laico di cui sopra rappresentare, ormai, i "frati dell'Ordine di Sant'Agostino, del luogo di san Niccolò", nel permutare ancora con il capitolo della cattedrale un terreno "presso la proprietà di detti frati che fu la chiesa di San Concordio". Con la rapida evoluzione dell'Ordine, infatti, la comunità agostiniana spoletina aveva trasmigrato dalla sua primitiva sede suburbana all'interno della città, dentro la forte cinta di mura urbane: anzi, a ridosso e sopra la primitiva cinta delle cosiddette "mura ciclopiche", presso una piccola chiesa dedicata a san Niccolò di Mira, dove si erano trasferiti nel 1263. In seguito ebbero anche un'altra modesta chiesa contigua, dedicata a san Massimo. Finché, sull'area delle due, fu decisa la costruzione di una grande chiesa, a navata unica, secondo le caratteristiche essenziali degli ordini definiti "mendicanti", di cui venne posta la prima pietra nel 1304. Sul suo fianco sinistro, sulla cinta delle mura antiche della città, si estendeva il vasto convento con i suoi due chiostri.

Le fabbriche si accrebbero e si svilupparono molto lentamente attraverso i secoli. La chiesa, ad esempio, venne completata lungo tutto il secolo XV. Si sa che ancora nel 1428 vi venivano eseguiti lavori molto importanti, seppure non bene specificati. Altre opere consistenti erano in corso nel 1446, ma questa volta a seguito di un incendio. Fu un edificio sfortunato, questo, se si pensa che ancora nel 1849, quando ormai il convento era stato soppresso con l'invasione napoleonica, il fuoco distruggeva ancora per intero la copertura della chiesa, e tutto il suo interno dovette per forza subirne le gravi conseguenze (santo volto di Lucca e altre devozioni).

Nel 1486 si sa, ancora, che si stava lavorando al refettorio dei frati. E soltanto nel 1494 veniva completata la facciata della chiesa, decorata da uno splendido portale gotico trecentesco, ornato ancora del suo affresco originario – datato 1402 – nella lunetta ogivale. Nel 1495 ricorrono altre spese notevoli per lavori piuttosto impegnativi alle coperture della vasta chiesa. Il tetto ha rappresentato da sempre un elemento assai fragile di questo imponente edificio sacro monumentale. E si spiega, data la sua notevole dimensione.

Questa di Spoleto è, senza alcun dubbio, la più bella chiesa edificata dagli eremitani di sant'Agostino in Umbria, la quale, malgrado le sue disgrazie, ancora oggi, si presenta tra le più belle d'Italia, per la sua architettura ardita ed elegante, nell'equilibrio della sua spazialità, per l'altissima abside poligonale – quasi una torre – impostata sull'esterno delle mura, per quel capolavoro di rara eleganza che è al suo interno la stessa abside costolonata, ornata da una insolita galleria traforata di armoniose bifore che gira su tutti i lati nelle sette ampie lunette, illuminata da tre slanciate bifore gotiche.

Della sua notevole originaria decorazione pittorica restano soltanto poche tracce. Invece, nella sottostante chiesa di Santa Maria della Misericordia, ceduta dagli agostiniani ad una confraternita laicale, detta appunto della Misericordia, ad essi affiliata, che vestiva mantelletta e cappuccio nero, sopravvissuta fino ad anni assai recenti, restano molti ed assai importanti resti di pitture murali votive e devozionali, tipiche dei secoli XIV e XV. Tra questi un *Cristo crocifisso* ricoperto di tunica, sul tipo del celebre "Volto santo" di Luc-

ca; una *Presentazione della Vergine al tempio* (della prima metà del Trecento); quel che resta di un gigantesco *san Cristoforo*, il protettore dei viandanti, quindi dei pellegrini; un affresco particolarmente legato alla spiritualità agostiniana, che fece della passione di Cristo un motivo fondamentale e predominante. Quest'ultimo rappresenta un *Crocifisso* con ai lati la *Madonna, san Giovanni* e *sant'Agostino*, e sotto, entro piccola riquadratura, tutti gli *strumenti della passione*: quegli stessi che si era creduto di ravvisare incarnati nel cuore della vergine agostiniana Chiara da Montefalco. Nel margine inferiore una lunga iscrizione latina (SANCTE AUGUSTINE CUR HOC MIRARIS? MORIOR NE TU MORIARIS ASPICE ITALIS / PER TE DATUR OSTIA TALIS), che tradotta così dice: *Sant'Agostino che cosa guardi? Io muoio affichè tu non muoia: considera che questo sacrificio è offerto per te.* Si tratta del migliore affresco trecentesco conservato a Spoleto.

Questa chiesa monumentale, oggi trasformata in auditorium, rappresenta quanto di meglio Spoleto abbia saputo produrre, dopo la grande stagione del romanico, in stile gotico, ma di un gotico tutto particolare, squisitamente italiano.

Successivamente, nel luogo ricordato di San Concordio, nel 1623, presero stanza gli Agostiniani Scalzi, che vi hanno abitato fino in tempi recenti, e vi risiedono tuttora, alla guida di una vasta parrocchia, presso la nuova chiesa di Santa Rita.

Ma dove la spiritualità agostiniana trovò più larga proliferazione, in Spoleto, è nel campo femminile, con il sorgere di molte comunità, solo in parte documentate. Si ricordano il Monastero di Santa Maria della Stella (fondato nel 1254 dal vescovo di Spoleto con lo scopo precipuo di gestire un ospedale per i poveri e un brefotrofio per neonati abbandonati); il Monastero di Santa Margherita già esistente nel 1264, il Monastero di Santa Croce e Santa Caterina di Colfiorito, documentato dal 1272, il Monastero di Santa Illuminata di Corvelone, fondato nel 1291, il Monastero di Santa Chiara di Colle Petroso, esistente nel 1295, il Monastero di Santa Maria della Misericordia, esistente nel 1296, il Monastero di Santa Elisabetta, esistente nel 1375. Inoltre, il reclusorio di *Capati*, documentato nel 1295. Monasteri sorti quasi tutti ai piedi di Monteluco, lungo la via dei Condotti. In epoca più recente si sa con certezza della fondazione del monastero di San Matteo da parte di un gruppo di monache staccatosi da quello della Stella nel 1473, per vivere più rigidamente la regola agostiniana. Fondatrice di quest'ultima comunità si disse essere stata suor Marina Petruccini (†1501), divenuta a voce di popolo la beata Marina, il cui corpo oggi si conserva e si venera presso la basilica di San Ponziano, dove vivono ancora, dopo molte traversíe, le monache riunite della Stella e di San Matteo.

Inoltre, alcune suore "continenti" agostiniane, dette anche "monache ortodosse" di Sant'Agostino, una comunità di terziarie laiche, facevano capo al convento e alla chiesa di San Niccolò. Di esse fece parte una certa Cristina Semenzi, nata a Calvisano in Lombardia nell'agosto del 1435. Fin da tenera età votatasi all'eremitismo agostiniano, e partita dalla sua terra per recarsi a Roma in occasione del giubileo del 1450, al ritorno si fermò a Spoleto, dove visse gli ultimi anni di una breve vita. Infatti morì giovanissima nel 1458 e venne sepolta e venerata anch'essa come beata nella chiesa degli agostiniani.

Cristina e Marina sono due figure storicamente evanescenti, ancora tutte da definire, che però costellano significativamente l'itinerario agostiniano da Cascia a Montefalco.

Un grande personaggio di spicco, a Spoleto, che pure merita di essere ricordato, è fra Gabriele Garofoli, agostiniano noto per la sua dottrina nella corrente umanistica. Segnalato a Bologna nel 1409, poi fondatore a Venezia, nel 1412, di una Congregazione di canonici di Santo Spirito (un tentativo di riforma dell'Ordine agostiniano), nel 1429 fu nominato vescovo di Nocera dei Pagani. Morì e fu sepolto a Spoleto nella sua chiesa di San Niccolò, nel 1433. Tra le molte opere dotte scritte da lui, vanno ricordate quelle *Contro i Fraticelli*, e la *Riprovazione degli errori dei Fraticelli*: contro coloro, cioè, che si richiamavano a frate Angelo Clareno, cui alcuni suoi altrettanto dotti confratelli che lo avevano preceduto (Simone da Cascia e Gentile da Foligno), avevano dato piena fiducia, consiglio e sostegno.

Castel Ritaldi

A metà strada fra Spoleto e Montefalco, si incontra Castel Ritaldi, un piccolo centro la cui storia si intreccia con quella di Spoleto, da cui per diversi secoli dipese.

La sua chiesa principale dentro le mura, quella dedicata a Santa Marina protettrice del luogo, appartenne agli agostiniani, la cui presenza viene fissata a partire dal 1278. Il convento è censito con sicurezza nel 1300. Un'iscrizione dipinta nella sacrestia della chiesa, di recente cancellata, diceva: "Si ricorda ai padri pro tempore pagare il canone di mezza libbra di cera bianca ogni anno alla mensa episcopale di Spoleto per la concessione di questa nostra chiesa, che fu a dì primo luglio, sotto il pontificato di Giovanni XXII".

All'interno della chiesa, oltre ai pochi avanzi di affreschi dei secoli XV e XVI (tra cui quelli di un nicchione firmati da Tiberio d'Assisi), resta una bella tela, di incerto autore, datata 1509, con la *Madonna del Soccorso*, una tipica immagine che prelude alla Immacolata Concezione, in una versione tipicamente ed esclusivamente agostiniana, largamente diffusa e presente nei secoli XV e XVI in tutte le chiese dell'ordine. Rappresenta la Vergine in atto di difendere un fanciullo dalle insidie del demonio, brandendo un nodoso bastone.

Ma questa presenza degli agostiniani a Castel Ritaldi è legata a devozioni quale quella della Madonna del Soccorso. Gli stessi vennero coinvolti nella gestione di un santuario mariano costruito nella zona, in località La Bruna. Questo santuario sorto lungo la "via romana" merita di essere ricordato in quanto strettamente legato al pellegrinare del popolo di Dio attraverso i secoli. Narra, infatti, una pia leggenda: "Il giorno 6 giugno 1506 una compagnia di devoti pellegrini Lombardi, recandosi a venerare le care spoglie della beata Chiara della Croce a Montefalco, a cagione del lungo viaggio e degli eccessivi ardori del sole, sostò alquanto presso il ponte del Tatarena, all'ombra gradita di alcune querce secolari. Quei pellegrini erano vestiti di sacco e re-

cavano un grande stendardo, nel quale era dipinta la Ss. Vergine col Bambino in braccio.

Alzatisi dopo breve ora per riprendere l'interrotto cammino, non fu possibile a quei devoti di sollevare di terra lo stendardo, per quanto vi si affaticassero con forza e con arte. Illuminati da celeste ispirazione, conobbero esser quello un luogo scelto dalla Madonna per ottenervi speciale venerazione e pregarono un pittore che riproducesse subitamente in un piccolo muro la bella effigie di Maria rappresentata nello stendardo. Infatti, non appena l'artefice ebbe delineata sul muro la santa immagine, poterono i pellegrini ritogliere lo stendardo alla terra e proseguire il viaggio".

Il fatto storico codificato ci dice, invece, soltanto che il vescovo di Spoleto Francesco Eroli, il 30 agosto 1510, scriveva ai priori e agli uomini della comunità civile di Castel Ritaldi: "la vostra petizione conteneva come la vostra comunità accesa da zelo di devozione verso la beata Vergine Maria, in una cappella da voi eretta, dove avete fatto dipingere una immagine della gloriosa Vergine, e con il nostro beneplacito vi erigeste un altare, ora a seguito di molti miracoli o grazie, volete fondare ed erigere una chiesa con il nome e titolo di S. Maria della Bruna...". Sappiamo, dunque, la data di fondazione del nuovo santuario mariano, ceduto già fin d'allora con diritto di patronato al comune di Castel Ritaldi.

In quell'elegante edificio, costruito da maestri lombardi, a testimonianza della fedeltà popolare alle tradizioni, fino al secolo scorso si conservava il tronco di quercia a cui i pellegrini del 1506 avrebbero appoggiato il loro stendardo processionale.

In ogni modo, il santuario è importante perché in qualche modo legato alla diffusa pietà pellegrinante, che tanta parte ha avuto nella religiosità medievale, giunta quasi intatta fino ai tempi nostri. Poi perché legato a Montefalco e alla sua santa agostiniana. Ma soprattutto perché ci indica l'antica validità di un percorso che andiamo riscoprendo e lungo il quale, tra il 1862 e il 1881, fu costruito il Santuario della Madonna della Stella.

Montefalco

Montefalco dovrebbe rappresentare rispetto a Cascia l'altro polo regionale agostiniano: importante soprattutto per la presenza di santa Chiara della Croce (1268-1308), che pur non avendo mai raggiunto la grande popolarità della sua consorella, si presenta come una figura di grandezza altrettanto universale e, a differenza dell'altra, documentatissima, malgrado l'abbia preceduta di almeno cento anni.

Vediamo anche in questo caso come l'Ordine agostiniano abbia preso localmente piede e si sia sviluppato, e soprattutto i frutti della sua spiritualità.

Il ramo maschile vi era già presente nel 1275, quando il Comune mise a disposizione la chiesa di San Giovanni Battista, oggi Sant'Agostino, nel "castellare". In precedenza avevano avuto la piccola chiesa parrocchiale di Santa Maria *de plateola*, all'interno della primitiva cinta di mura, che continuarono

51. *Montefalco, chiesa di Santa Chiara (edificata nei secc. XIII e XIV, rifatta interamente all'inizio del '600).*

a possedere anche in seguito. Di quel trasferimento e della fondazione del convento si disse promotore l'agostiniano Angelo da Foligno, un grande personaggio nell'Ordine, cui si attribuisce la fondazione di altre comunità in zona.

La chiesa di San Giovanni Battista venne ben presto ricostruita, molto ampia, e con l'intitolazione a sant'Agostino: tutto come a Cascia. Nel 1306 già vi esisteva una confraternita di laici, sotto l'invocazione di san Nicola da Tolentino, con un proprio oratorio. Quella chiesa, nel 1327, venne ampliata su tutto il lato destro, con una navata minore, che dà bene il senso del vasto consenso popolare che seguiva l'attività dei padri agostiniani, in particolar modo la predicazione. In questa chiesa vennero traslati e posti in venerazione i resti delle beate Illuminata da Montefalco e Chiarella da Giano (volgarmente le beate Chiarelle): la prima una compagna di Santa Chiara, la seconda una

52. *Castel Ritaldi, Santuario di Santa Maria della Bruna (1510).*

sua imitatrice nella fondazione di un reclusorio che poi divenne monastero agostiniano nella sua patria. Soprattutto vi si custodisce il cadavere intatto di un pellegrino misterioso, giunto a Montefalco, si disse, per venerarvi le spoglie e i "misteri" della sua santa agostiniana. Alloggiato presso i frati agostiniani, al mattino fu trovato morto, in chiesa, dove si era recato a pregare, con la testa appoggiata all'avambraccio sinistro, come si vede anche ora. Di lui nulla si sa, ma per alcuni fatti strani, ritenuti prodigiosi, e più per la eccezionale conservazione del suo cadavere, divenne a voce di popolo il "beato Pellegrino". Ecco un altro aspetto importante della religiosità popolare, che rispecchia il ruolo in gran parte perduto da Montefalco, che rappresentò, invece, per tutto il medioevo ed oltre, una tappa quasi obbligata per i pellegrini, insieme a Roma, Loreto, Assisi.

In questa chiesa, nel 1506, il papa Giulio II, in occasione della sua visita a Montefalco, per venerarvi le reliquie di santa Chiara, diede la benedizione al popolo.

L'importanza di questo convento è dimostrata dal fatto che il vescovo di Spoleto, Bartolomeo Bardi (†1349), agostiniano, vi teneva custodito il suo tesoro personale, che alla sua morte andò a ruba a causa di due frati. Ed ancora, nel 1418, vi troviamo alloggiato il vicario del vescovo di Spoleto. Gli agostiniani, a Montefalco, svolsero spesso per il Comune il ruolo di intermediari e di ambasciatori, specie nel corso del secolo XVI. Purtroppo l'Ordine, a corto di uomini, nel 1978, dopo sette secoli, ha chiuso il convento e rinunciato alla parrocchia.

La chiesa è importante per la sua architettura romanico gotica e particolarmente per la sua abside duecentesca, che ha già un respiro rinascimentale. Tutto il complesso è servito da modello alla successiva chiesa dei francescani. Conserva larghe tracce dell'originaria decorazione pittorica trecentesca, e dipinti successivi: di Ambrogio Lorenzetti, Ugolino di Gisberto, Iacopo di Vinciolo, Giovanni Battista Caporali: ma tutto, purtroppo, oggi in uno stato di deplorevole abbandono.

Importante la decorazione parietale della sacrestia, tutta affrescata nella prima metà del secolo XV, da un ignoto artista che risente del gusto del cosidetto "gotico internazionale". Notevoli, nella volta, dove sono raffigurati i quattro *Dottori della Chiesa*, alcuni santi agostiniani o della tradizione agostiniana: *beato Nicola da Tolentino* (†1305, canonizzato 1446), *beato Agostino novello* (†1300), *santa Caterina d'Alessandria, san Giovanni Battista, san Paolo primo eremita, sant'Antonio abate, santa Monica, beato Giovannuccio da Amelia* (†1343).

Come Spoleto, Montefalco, nel secolo XIII, vide il proliferare di diverse comunità femminili che osservarono la regola di sant'Agostino, e finirono, chi prima e chi dopo, aggregate all'Ordine.

Il primo monastero noto è quello intitolato ai santi Maria e Paolo, sorto presso la Porta Camiano, la cui chiesa era in costruzione nel 1268, quando il vescovo di Foligno ne sovveniva la fabbrica concedendo indulgenze ai benefattori.

Un simile aiuto venne elargito anche dal vicario del papa nel ducato di Spoleto, nel 1275, per la fabbrica del monastero. Il papa Martino IV, nel 1282, confermava i privilegi concessi dai suoi predecessori, che non conosciamo. Così come il vescovo di Spoleto, nel 1288, confermò la regola agostiniana, concessa forse, soltanto verbalmente, dal suo predecessore (a queste monache). Nel 1334, il vicario del priore generale degli agostiniani, nel 1347 e nel 1368, lo stesso priore generale, concedevano la partecipazione a tutte le grazie e meriti spirituali dell'Ordine.

Giovanna di Damiano da Montefalco, verso il 1270, costituì un "reclusorio" per lei e una sua compagna, cui ben presto si unì la sorella Chiara, di appena sei anni. Nel 1281, raggiunto il numero di sette consorelle, si trasferirono in un altro "reclusorio" già esistente che venne acquistato: è quello di Santa Caterina del Bottaccio, che nel 1290 divenne monastero, ed ebbe allo-

ra dal vescovo di Spoleto la regola agostiniana, l'autorizzazione ad avere un oratorio, un cimitero, ed altre grazie. Giovanna, la fondatrice, l'anno dopo moriva. Allora venne eletta abbadessa la sorella Chiara di Damiano. Questa è santa Chiara da Montefalco, di cui si tratterà più oltre. Ora conviene dire che dopo la sua morte il monastero degenerò per la sua rilassatezza e, soprattutto, per la mancata scrupolosa osservanza della regola e delle costituzioni; l'ordine venne scomunicato, e alla fine assolto nel 1334.

Sul luogo del primitivo reclusorio di Giovanna, quello abbandonato nel 1281, subentrò un'altra comunità femminile, che dalla chiesa ivi fondata prese il nome di santa Illuminata, ed ebbe confermata la regola agostiniana, fino allora osservata liberamente, dal cardinale Napoleone Orsini, nel 1301.

Ultimo, il monastero di Santa Maria Maddalena, che si disse "canonicamente eretto" verso il 1269, ma senza una regola, benché di chiara ispirazione francescana, ebbe poi la regola delle clarisse. A seguito delle ostilità nei suoi confronti da parte degli agostiniani, risulta che nel 1366 vi si osservavano promiscuamente due regole, francescana e agostiniana; per poi passare decisamente in area agostiniana avanti il 1393.

Questi monasteri femminili finirono tutti, chi prima chi poi, col confluire in quello di Santa Croce, ma che ben presto prese il titolo di Santa Chiara da Montefalco, ancora oggi esistente.

La figura femminile emergente in questo vasto e articolato panorama della spiritualità agostiniana è, dunque, Chiara, detta "della Croce".

Lei con la sua comunità, dal 1290, osservò la regola di sant'Agostino; e dal 1291, divenuta badessa, la fece osservare scrupolosamente: vivendola, leggendola tutti i venerdì, commentandola. Di fatti, una corrispondenza perfetta è possibile riscontrare tra regola e spiritualità vissuta, da lei e dalle altre. A cominciare dalla "povertà agostiniana": quella relativa alla vita comune e quella personale. È la povertà di Chiara da Montefalco, che non ebbe paura di imbrattarsi le mani toccando il denaro e trattando direttamente gli affari del suo monastero. Infatti, finché la salute glielo permise, comprò e vendette lei direttamente, senza bisogno di quella copertura ipocrita del procuratore che agisse per lei, in utilità del monastero. Malgrado ciò, le monache di Santa Croce vennero definite "poverissime", anche se possedettero beni in comune, come consentiva la regola e l'Ordine, secondo l'approvazione del papa Alessandro IV (1254-1261). Santa Chiara da Montefalco è, dunque, l'anima che meglio di ogni altra impersonò attraverso i secoli, in campo femminile, l'ideale agostiniano. Soprattutto, nella contemplazione della passione di Cristo e del mistero trinitario; ma poi perché ebbe, veramente, "confitto" nel cuore il Cristo crocifisso, secondo l'esortazione di Agostino alle vergini consacrate. Per cui preveniva il pensiero dell'agostiniano Simone Fidati, il quale raccomandava la meditazione della passione e scriveva ancora, tra l'altro: "Basta a sapere Gesù crocifisso per noi, e sperare e amare quello che si dee amare". Perciò si spiega anche il suo zelo per la fede cattolica, allorché sostenne un dibattito serrato con l'eresiarca francescano fra' Bentivenga da Gubbio, che poi denuncò e fece arrestare. Ma la contemplazione del mistero della passione di Cristo è il grande punto di contatto che, insieme alla regola, unisce Chiara da Montefalco a Rita da Cascia.

Chiara esortava le sue consorelle all'umiltà, da lei definita "fondamento di tutte le virtù"; e in punto di morte raccomandava ad esse: "siate umili, obbedienti, pazienti, e unite nell'amore". Simone Fidati, molti anni dopo, scriveva: "l'umiltà è vasello della grazia di Cristo...; l'umiltà è quella chiara luce, nella quale l'anima ritrova ogni grazia perduta".

Quando nel cuore di Chiara, dopo morta, venne scoperta l'immagine del crocifisso incarnatosi in lei, con tutti gli altri simboli della passione, scattò la molla della devozione di massa, che sollecitò immediatamente un intervento comunale e un primo atto ricognitivo della magistratura civile (22 agosto 1308); cui seguì, immediatamente, un processo diocesano (1309-10); poi il processo apostolico ordinato da papa Giovanni XXII (1318-19), in cui vennero ascoltati oltre quattrocentosettanta testimoni; e, infine, una relazione di tre cardinali sulle risultanze dell'ultimo processo (1330-31): una documentazione abbondantissima, cui si affianca la biografia scritta, contemporaneamente allo svolgimento del primo processo diocesano, dal vicario generale del vescovo di Spoleto, il francese Berengario da Sant'Africano.

Il santuario di Santa Chiara, inaugurato nel 1430, quando vi fu trasferito il suo corpo, in una cassa dipinta in quell'anno, sul tipo di quella che ebbe poi anche santa Rita, venne successivamente ricostruito su iniziativa del vescovo di Spoleto, Maffeo Barberini, che ne pose la prima pietra nel 1615; il quale, poi, divenuto papa Urbano VIII, continuò ad interessarsi della sua costruzione.

La spoglia incorrotta di Chiara, oggi conservata in un'urna d'argento massiccio (dal 1611), e alcuni segni trovati nel suo cuore, furono meta quasi obbligata di pellegrini e visitatori illustri attraverso i secoli: dai papi Niccolò V (1459) e Giulio II (1506), a quattro illustri principi giapponesi invitati in Italia dai padri Gesuiti (1585), alla granduchessa di Toscana Maria Maddalena di Lorena (1613), alla principessa Maria di Savoia (1650), al cardinale Matteo Petrucci di Iesi, che morì in quella circostanza e volle essere sepolto avanti all'altare della santa (1701), fino al cardinale Gioacchino Pecci, il quale una volta divenuto papa Leone XIII, portò a termine il secolare processo di canonizzazione, rimasto più volte interrotto, nel 1881; nella sua allocuzione in tale circostanza, volle ricordare di essere stato per ben tre volte, quando era arcivescovo di Perugia, pellegrino devoto alla sua tomba.

Chiara da Montefalco è anche, in qualche modo legata al primo giubileo della storia, quello del 1300, per il fatto che una pellegrina francese, certa Margherita da Carcasonne, venuta a Roma in quella occasione, sulla via del ritorno, si fermò a Montefalco, conobbe la santa badessa di Santa Croce, e a seguito di un lungo colloquio avuto con lei, decise di restare in Italia, fissando la sua dimora a Spoleto, presso il Duomo, per continuare ad avere contatti con lei, fino alla sua morte. Poi, volle testimoniare la santità della vita nel primo processo diocesano, del 1309.

Cosicché, tre personaggi francesi risultano essere stati i principali promotori della devozione verso questa santa agostiniana di eccezionale ricchezza spirituale: Margherita, citata, Berengario, primo biografo e promotore dei processi, Giovanni d'Amelio, il rettore del ducato di Spoleto, che fece dipingere

gli episodi più salienti della sua vita nella chiesa del monastero; quella stessa che la santa aveva fatto costruire nel 1333, e che ancora esiste, unico raro cimelio sopravvissuto, legato alla sua vita e alla sua morte.

Si tratta di testimonianze pittoriche trecentesche, tra le più importanti della regione umbra, che Roberto Longhi – lo scopritore dei loro pregi – volle descrivere con rara efficacia.

«Addentrandoci in territorio umbro, troviamo una *Crocefissione* ad affresco nella chiesa di santa Chiara a Montefalco, datata 1333, appartenente a un ciclo con *Storie di Santa Chiara da Montefalco, San Biagio e Santa Caterina.* In confronto al Crocifisso del dittico già all'Aquila, questo, nonostante certe accentuazioni espressive, è più classicheggiante e si riprende al modello del *Crocifisso* di Montefalco di derivazione giottesca. Lo spirito, tuttavia, è simile a quello del grande "Maestro del 1310", ma in forma più elementare, sventata, popolare, che non vuole raffinare i mezzi espressivi e parla quasi crudamente».

Foligno

In Umbria, un altro centro assai precoce di comunità agostiniane fu Foligno, ad appena dodici chilometri da Montefalco, dove è attestata la presenza della congregazione dei Giamboniti, fin dal 1248. Essi erano eremiti e, come i Brettinesi, osservavano la regola di sant'Agostino, per cui confluirono nel nuovo Ordine costituito dalla grande unione del 1256. Foligno, nel 1258, aveva già un convento agostiniano che nel 1311 prendeva possesso dei cosiddetti "montarozzi" e delle "carbonare vecchie", a ridosso della primitiva cinta di mura urbiche, donate loro dal Comune, nel 1308. In quegli anni, come altrove, essi ricostruirono una grande chiesa ed un grande convento, poi radicalmente trasformati nei secoli successivi ma tuttora esistenti. Tra i frati di Foligno, degni di ricordo, figura innanzitutto il beato Angelo, fondatore di conventi agostiniani a Montefalco (1257) e a Gualdo Cattaneo (ante 1300), mentre a Foligno forse fu soltanto il promotore dell'ampliamento, non essendo credibile, come è stato detto, che ne fosse pure il fondatore. Nel 1293, egli era documentato a Gubbio; nel 1306, a Bevagna, dove si sa della presenza dei Brettinesi e dove pure sorgerà un convento agostiniano, ma nel 1316, cioè dopo la sua morte fissata al 1312. Altro agostiniano noto fu Gentile da Foligno, amico e confidente, come il suo confratello Simone Fidati, del Clareno. Egli, nel 1300, tradusse la *Scala Paradisi* di san Giovanni Climaco. Nel 1434, presso la chiesa di San Niccolò, venne fondato un secondo convento agostiniano, quello della Congregazione perugina, uno dei molti tentativi di riforma messi in atto nel corso del secolo XV.

Anche Foligno ebbe diversi monasteri femminili, sorti, come altrove, soprattutto nel corso del secolo XIII. Quello detto di Marangone, noto dal 1286; quello di Santa Giuliana, fondato nel 1290; quello "delle Poelle", fondato nel 1326 da un fra' Francesco da Spello: tutti esauritisi in breve tempo; ma anche quelli che, invece, sopravvissero a lungo: di Santa Maria della Croce, fon-

dato nel 1280, che ebbe la regola agostiniana nel 1292; quello di Santa Elisabetta, che si farebbe risalire, addirittura, al 1230. Tutti sono assai poco documentati e studiati.

Foligno, comunque, fu un centro agostiniano assai importante, certamente più di Spoleto, se si pensa che da esso derivarono altre fondazioni maschili circostanti: di Montefalco, di Gualdo Cattaneo e, probabilmente, di Bevagna.

Siamo, comunque, nel cuore dell'Umbria, regione delle grandi tradizioni agostiniane – poco note. Basti pensare che il ministro generale dell'Ordine, Gregorio da Rimini, il primo ottobre 1358, proponeva la divisione in due della grande Provincia agostiniana della Valle di Spoleto, "la quale – diceva – primeggia per dono di Dio fra tutte le provincie dell'Ordine sia per la moltitudine dei conventi che per il numero e la buona vita dei suoi religiosi, come sappiamo da relazioni di persone degne di fede e perché lo abbiamo visto noi medesimi".

A Foligno si conclude, allora, molto significativamente, un itinerario che, per la verità, vi sarebbe dovuto partire, se Cascia non avesse avuto quel primato, ormai incontestabile, derivatogli da santa Rita, che ne fa ormai una capitale della storicità agostiniana nella mistica Umbria: così come lo è Assisi per il francescanesimo.

Ma chi volesse seguire per proprio conto le fonti e i luoghi della spiritualità cristiana si accorgerebbe che l'Umbria, anche per questo, è una regione tutta da scoprire.

Nota bibliografica

P. Bellini, *Il movimento agostiniano in Umbria nel secolo XIII*, in *La spiritualità di santa Chiara da Montefalco*, 1° conv. di studio, Montefalco 8-10 agosto 1985, (a cura di S. Nessi), Montefalco, 1985, pp. 69-95.

Documentazione clariana antica (1. *Chiara da Montefalco badessa del monastero di Santa Croce. Le sue testimonianze – I suoi "dicti"*, (a cura di S. Nessi), Montefalco, 1981.

Santa Chiara da Montefalco e il suo ambiente (D. Guitierrez, S. Nessi, A. Trapè, C. Alonso), Montefalco, 1983.

E. Menestò, *I processi per la canonizzazione di Chiara da Montefalco e la documentazione trecentesca ritrovata*, Montefalco, 1983.

Documentazione ritiana antica, voll. I-IV, (a cura di D. Trapp Osa), Cascia, 1968-1970.

D. Guitierrez, *Gli Agostiniani nell'Umbria di santa Chiara da Montefalco (1268-1308)*, in *Documentazione clariana antica*, 2, pp. 7-17.

S. Nessi, *Le "religiosae mulieres" della diocesi di Spoleto nei secoli XIII e XIV*, in E. Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Todi, 1984, pp. 533-555.

M. Sensi, *Gli ordini mendicanti a Spoleto*, in *Il Ducato di Spoleto*. Atti del IX congresso di studi, Spoleto 27 sett.-2 ott. 1982, Spoleto, 1983, II, pp. 429-485.

Gli spazi del sacro tra la via Amerina e la Flamina *vetus*

Emore Paoli

Un documento del 760, noto come "placito di Desiderio", se autentico, fa di Todi il capoluogo altomedievale di un vasto territorio, i cui confini occidentali coincidevano con il percorso del fiume Tevere, preso a limite fin dove, nei pressi di Ripabianca, accoglieva le acque del torrente Puglia, indicato dallo stesso documento come demarcazione orientale. Oltre il Tevere, a Occidente, il Ducato di Roma; oltre il Puglia, ad Oriente, il Ducato longobardo di Spoleto: il *comitatus Tudertinus*, nel mezzo, costituiva una grande zona di frontiera tra due opposte realtà politiche, militari, culturali e religiose.

Questo territorio, che nel pieno Medioevo coincideva nella sostanza con il territorio diocesano, era servito da un'importante rete stradale: il tratto della via Amerina, da Todi a Casalina, era collegato, mediante la via *Petrosa*, all'altopiano di San Terenziano e alla Flaminia *vetus* che, attraversando Carsulae, il *Vicus Martis* (Massa Martana) e i *castra* sorti ai piedi dei Monti Martani, raggiungeva *Forum Flaminii* (San Giovanni Profiamma - Foligno).

Oltre che sul piano politico-militare, questa viabilità si rivelò fondamentale anche in rapporto ai fenomeni religiosi e culturali concernenti la zona. Innanzitutto perché quasi certamente fu la Flaminia a far approdare il cristianesimo nel territorio di Todi, evangelizzato con ogni probabilità agli inizi del III secolo. Ne è testimonianza anche una fonte archeologica di grande interesse: la Catacomba di Villa San Faustino, i cui resti più antichi risalgono appunto a quell'epoca. Si tratta di un cimitero ipogeo costituito da sei gallerie, di cui quella principale è lunga 22 metri e scende alla quota più profonda in assoluto: -7,03 metri. Non si sono trovate iscrizioni e, come osserva Roberto Giordani, "i frequenti saccheggi ai quali è stato esposto il cimitero spiegano la scarsità del materiale archeologico raccolto, il quale tuttavia, sembra indicare per la vita del monumento un arco di tempo disteso tra il III e il V secolo".

Inoltre – secondo quanto lascia intuire la *passio* che racconta le gesta del primo vescovo di Todi, san Terenziano martire – furono strade come la *via Petrosa* a consentire la cristianizzazione delle campagne circostanti la città, forse durante quel periodo di tranquillità religiosa che, nel corso del III secolo, caratterizzò l'Impero dai Severi a Filippo l'Arabo, quando l'azione missiona-

OMISSIS

OMISSIS

53. *Todi, Chiesa di San Fortunato (1292 - seconda metà del '400).*

ria, per usare le parole di Paolo Siniscalco, "dai centri maggiori... si estende ai minori, dai centri minori alle campagne. Non più le grandi arterie, ma le vie secondarie divengono i tramiti usuali".

E furono ancora le strade a permettere che, nell'ambito di un cristianesimo in fase di consolidamento, si costituissero assai stretti vincoli di solidarietà, i quali hanno consentito alle varie comunità locali di uscire dal proprio isolamento, per sentirsi parte di una religione dagli orizzonti molto più vasti. Nelle sue dinamiche generali, la situazione è stata illustrata da Peter Brown, il quale, dopo aver osservato che "dovunque... il cristianesimo tardoantico *era* un insieme di santuari e reliquie", afferma: "la traslazione di reliquie diventò il simbolo della solidarietà da poco acquisita, di una classe che si estendeva

per tutto l'impero. Il tardo IV secolo vide la formazione di una nuova élite cristiana di vescovi e nobili pellegrini [...]. Il passaggio di reliquie da una comunità all'altra, o la loro scoperta, rafforzò dunque lo status speciale dei membri dell'élite cristiana, rendendoli agenti privilegiati, personalmente coinvolti nell'amministrazione della benevolenza di Dio".

Nello specifico caso di Todi e della sua diocesi, il *Martirologio Geronimiano* e i martirologi storici di età carolingia attestano che, oltre a san Terenziano vescovo, in quel territorio erano venerati altri martiri, il culto dei quali, originario di altre Chiese, finì per naturalizzarsi in ambito tudertino in seguito all'arrivo di reliquie e della documentazione agiografica che generalmente le accompagnava. Si tratta, tra gli altri, dei casi di Felicissima, Sebastiano, Venustiano, Degna e Romana, Benigno, Illuminata, Ponziano, Cassiano e di altri ancora.

Nella diocesi medievale di Todi, pertanto, santi di origine romano-ravennate furono proposti alla venerazione dei fedeli insieme a quelli di ambito longobardo-spoletino. Questa commistione di culti è forse un altro risultato della funzione svolta dalle strade, in particolare dall'Amerina, principale arteria di quel "corridoio bizantino" che segnò, dalla fine del VI secolo in poi, una sorta di "zona franca" tra Italia longobarda e Italia romano-bizantina e che, nello stesso momento in cui teneva distinte due diverse realtà politiche, sociali e religiose, permetteva anche di creare tra esse, magari proprio grazie alla immediatezza del messaggio agiografico, significativi e duraturi momenti di incontro. Ciò grazie alla iniziativa di uomini intenzionati a costruire, anzi, ricostruire il mondo nel quale le diverse etnie dovevano convivere nei secoli a venire, nella consapevolezza che il futuro non poteva costruirsi sulla base di invalicabili barriere e di insanguinati steccati etnico-politici e religiosi, ma solo intravedendo motivi di concordia, fra i quali un posto di non poco rilievo doveva occupare la prospettiva di un'unica salvezza, cementata da una stessa fede in un Dio continuamente presente nella storia, sia in quella dei Latini, sia in quella dei Germani.

Da questo punto di vista esemplari sono la "vita" e il culto del patrono principale di Todi, san Fortunato, un vescovo vissuto ai tempi della guerra greco-gotica. Il suo ritratto è stato delineato nel X capitolo del I libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno, dove è descritto come "vir vitae venerabilis", "vir omnipotentis Dei famulus", "vir sanctissimus" che opera miracoli "protettivi" a favore degli appartenenti alla sua comunità e "punitivi" contro coloro che la minacciano o che mettono in discussione l'autorità di chi, in quanto vescovo, la presiede, indirizzandola al bene. Infatti, Fortunato guarisce malati, compie esorcismi e, addirittura, risuscita morti; ma non si fa scrupolo di punire con la morte del figlio un uomo che, invaso dal demonio, lo calunniava, né di provocare la frattura di un arto a un Goto che si era rifiutato di restituire due fanciulli tuderti presi in ostaggio. Come ha osservato Enrico Menestò, "i miracoli che Fortunato compie, grazie allo spirito di cui è portatore, sono la prova che Dio sta nella storia, cioè a fianco dell'uomo per soccorrerlo e salvarlo; e l'uomo, sperimentando direttamente i *signa Dei*, verifica, fin da questo mondo, le proprie possibilità di salvezza. [...] Come *vir Dei*, Fortunato non può più

diversificarsi – come prima il monaco – dal popolo, anzi deve essergli a fianco, difenderlo, salvarlo, manifestandogli Dio attraverso i miracoli. Egli diventa il fulcro della 'sua' comunità; nell'attività pastorale si realizza la sua santità".

I Tuderti dovettero aver subito chiara la dimensione civica di questa santità, tanto è vero che deposero il corpo del santo vescovo sul luogo più alto della città, un colle che, a quanto sembra, svolse un'antichissima funzione militare e fu "sede di edifici sacri fin dall'età preromana". Il primitivo luogo di sepoltura di Fortunato, infatti, fu la chiesa di San Cassiano, detta poi dei Santi Cassiano e Fortunato, che si ergeva sul luogo corrispondente alla attuale Cappella Gregoriana, situata in cima alla navata destra del Tempio di San Fortunato.

Fu da quella chiesa che, se si presta fede a Sigeberto di Gembloux, il corpo del santo vescovo sarebbe stato trasferito a Metz, insieme alle reliquie di altri santi italiani (comprese quelle dei santi Fidenzio e Terenzio, dei quali si dirà tra breve), da Teodorico, vescovo di quella diocesi, sceso in Italia al seguito di Ottone I. Secondo una anonima *Memoria dei miracoli d'esso glorioso san Fortunato*, che Getulio Ceci ritiene scritta tra il 1242 e il 1254, Teodorico sarebbe stato, però, vittima di un imbroglio e, anziché quello del santo patrono, avrebbe portato con sé il cadavere di un canonico. Non è dato sapere se e come realmente si fosse consumato questo "furto sacro"; sembra però plausibile ipotizzare che al vescovo tedesco vennero concesse solo alcune reliquie del santo patrono di Todi, dal momento che il suo corpo continuò ad essere venerato nella chiesa dei Santi Cassiano e Fortunato fino al 15 agosto 1297, quando l'antico edificio venne demolito per consentire di ultimare la nuova chiesa, in un luogo della quale fu provvisoriamente riposto, in attesa della solenne traslazione del 19 agosto 1301, quando venne deposto, insieme alle reliquie dei santi Cassiano, Callisto, Degna e Romana, sotto l'altare maggiore. Una lamina plumbea, rinvenuta sui resti mortali di Fortunato in occasione di una ricognizione effettuata nel 1580 e da considerare autentica, reca le seguenti iscrizioni: *Hec s(un)t reliq(ui)e beatissimi Fortunati ep(iscop)i et conf[e]ssoris DCCVIII; Tempore pape Iohannis VII.*

Quelli dell'origine e dell'affermarsi del culto a san Fortunato come patrono cittadino sono argomenti che hanno dato luogo a varie congetture già dalla prima metà del XVIII secolo, quando Giambattista Alvi sostenne che il primo patrono di Todi fu san Terenziano martire (figura che verrà considerata più avanti), sostituito nel patronato da san Fortunato nel 1292, anno in cui venne edificato il tempio dedicato al suo nome; l'iniziativa della sostituzione spetterebbe al vescovo Nicolò Armato, mosso soprattutto dalla considerazione della dimensione civica della santità che, secondo il racconto di Gregorio Magno, caratterizzò la vita di san Fortunato. "Perché poi – scrive l'Alvi – nella rinovazione delle cose sogliono nascere delli disturbi et critiche se non si rinovano con ragioni, io cogneturo che per più facilmente indurre il popolo a prendere per nuovo Protettore S. Fortunato apportate fossero dal vescovo Niccolò queste ragioni; e primieramente la liberazione che fece S. Fortunato della Città di Todi dalla potestà e tirannia de Goti l'anno 540 [...]; secondariamente li esempli di S. Ercolano Vescovo di Perugia, di S. Florido Vescovo di

Tiferno, detta oggi Città di Castello, di S. Cassio Vescovo di Narni, di S. Fulgenzio vescovo di Otricoli, tutti coetanei et Amici di S. Fortunato [...]. Finalmente conietturo che rinforzasse queste ragioni coll'esempio di Giuditta riconosciuta con eterni onori dal popolo Ebreo per aver liberato lui e la città di Betulia dal furore e tirannia degli Assiri [...]".

Non tutte le congetture dell'Alvi possono essere condivise; tuttavia, alcune di esse non si discostano di molto dalle principali conclusioni ed ipotesi che gli specialisti hanno formulato in linea generale e che la più recente storiografia locale ha creduto di poter applicare anche al caso specifico di san Fortunato.

Sicuramente, comunque, non può accettarsi l'anno 1292 proposto dall'Alvi come data dell'elezione di san Fortunato a patrono cittadino: alcune fonti consentono di anticipare la cronologia di almeno un secolo. Infatti, nella già ricordata *Memoria dei miracoli* (1242-1254), più volte il santo vescovo viene indicato come "Pastore et padrone della città di Todi". Inoltre, secondo una informazione dello stesso Ceci, nel 1223 "il magnifico signore Tealdino di Ranaldo *de Sobolo* fu preposto a fare gli statuti dei mercanti, i quali regalavano ogni anno alla chiesa di San Fortunato una lampada d'argento". L'offerta – molto ben documentata a partire dal 1282 – presuppone, dunque, che nel primo ventennio del XIII secolo il titolo di patrono cittadino spettasse già a san Fortunato.

Se è lecito opporre congettura a congettura, è forse possibile datare l'origine del patronato di san Fortunato ai primi anni dell'VIII secolo, proprio al tempo cioè in cui venne eseguita la prima ricognizione delle sue reliquie, attestata dalla lamina plumbea di cui si è già detto. L'ipotesi ben si adegua alla generale tendenza (testimoniata soprattutto tra VI e X secolo), che relativamente ai patronati cittadini favorì la sostituzione del martire con il vescovo, al quale le città (a tale proposito il confronto stabilito dall'Alvi tra Todi, Perugia, Narni, Otricoli e Città di Castello è legittimo e significativo), nella fase di pur lenta ripresa seguita al periodo delle invasioni germaniche, poterono più facilmente attribuire un significato non solo religioso-spirituale, ma anche politico e civile.

Nato forse in età altomedievale, il culto tributato a san Fortunato in qualità di patrono cittadino conobbe certamente nel XIII secolo le più appariscenti espressioni (così dovrebbero essere corrette le "cognetture" dell'Alvi), perché allora il patronato del santo vescovo venne assunto come segno del piano autonomistico del Comune di Todi che, proprio nel Duecento, sembrò pervenire ai risultati migliori.

Come si diceva, inizialmente le reliquie di san Fortunato vennero deposte in una chiesa già dedicata a san Cassiano di Imola – il cui culto, con molta probabilità, fiorì anche a Todi tra IV e V secolo, come in moltissime città dell'Italia centro-settentrionale – ben presto "sdoppiato" in un omonimo vescovo di Todi. In questo modo, il *defensor civitatis* si trovò associato a un vescovo che si era sacrificato non tanto per difendere la città sul piano politico-militare, ma soprattutto per elevarla su quello ideologico-culturale, in una prospettiva spirituale essenzialmente monastica, quella cioè che caratterizza la *Passio sancti Cassiani*, sicuramente più tarda del VI-VII secolo, periodo al qua-

54. *Giano, Abbazia di San Felice (metà sec. XI).*

le viene tradizionalmente datata, con la quale i rappresentanti del monachesimo tudertino intesero divulgare le caratteristiche principali della propria *religio*, stabilendo collegamenti tra Todi e le città di gran parte d'Italia. Infatti, Roma, Milano, Rimini, Fano, Spoleto e Assisi costituiscono la scenografia entro la quale si svolsero gli avvenimenti che avrebbero determinato, durante l'impero di Diocleziano e Massimiano, il martirio di Cassiano, *magister* di retorica e medicina.

I corpi santi custoditi all'interno del tempio dedicato dai Tuderti al santo patrono permettono di considerare anche altri modelli di santità proposti, nel Medioevo, alla Chiesa locale di Todi. Infatti, le reliquie di santa Romana richiamano alla memoria la perfezione di una vergine che, nel IV secolo, avrebbe condotto vita eremitica in una grotta situata lungo le sponde del Tevere,

nei pressi del Forello; inoltre, le spoglie mortali di Iacopone da Todi (†1306), traslate nel tempio del santo patrono nel 1433, ricordano l'esperienza mistica del poeta tudertino, la cui santità (ufficialmente non ancora riconosciuta dalla Santa Sede) venne ben presto identificata nella possibilità per l'uomo di dissolversi in Dio, dopo essersi trasformato in quello stesso amore attraverso il quale Cristo ha reso visibile nel mondo il volto del Padre. A tale riguardo, di particolare interesse è quanto si legge nel codice 195 bis della Biblioteca comunale di Todi: "Dicesse et credesse che questo beato fra jacopone morisse d'amore de cristo et che per lo troppo grande amore crepò el suo cuore".

Fu probabilmente anche a causa della presenza di così numerose reliquie che il tempio del santo patrono cittadino divenne, soprattutto intorno alla metà del XIII secolo, lo spazio sacro più conteso dalle istituzioni religiose di Todi, dai Benedettini ai Camaldolesi, dai Vallombrosani ai Francescani, che lo ottennero nel 1254 e da lì riuscirono spesso a condizionare la vita della città, non solo sul piano religioso, ma anche su quello politico e sociale.

Oltre che nella chiesa di San Fortunato, Todi custodisce reliquie nella chiesa del Sacro Cuore, dove si venerano quelle del cappuccino Raniero da Borgo San Sepolcro (1511-1589), e nel santuario della Madonna del Campione, dove il 20 novembre 1983 sono stati traslati i resti mortali dei servi di Dio Mario e Teresa Ferdinandi, due contemporanei evangelizzatori laici.

Le reliquie dei santi tudertini permettono, dunque, di ripercorrere tutta intera la storia del sacro e del linguaggio cristiano della santità occidentale, la quale trova uno dei principali snodi nel modello agiografico proposto dagli ordini mendicanti, chiaramente incarnato da san Filippo Benizi, il generale dell'ordine dei Servi di Maria, che il 22 agosto 1285 spirava in una cella del convento di San Marco (attuale monastero di San Francesco). Il suo corpo venne trasferito, nel 1599, nella chiesa di Santa Maria delle Grazie (oggi chiesa di San Filippo), dove si conservano anche altre reliquie (la tunica, la cappa, i sandali di corda, le calzature in cuoio e il crocefisso).

Il forte legame tra Filippo e la comunità cittadina, che vede in lui un attento e generoso patrocinatore delle proprie esigenze quotidiane, emerge con evidenza dal *Liber miraculorum* (1285-1290), nel quale sono riferiti 49 miracoli, tutti a tipologia protettivo-curativa, e soprattutto dall'affresco di cm. 350x750 dipinto nel 1346 (forse per iniziativa del comune di Todi, nella sua fase "popolare") in un lunettone del coro del monastero di San Francesco (già convento di San Marco). Vi è raffigurato il cosiddetto "Purgatorio di san Patrizio": in sette cavità della montagna del purgatorio, le anime scontano i peccati connessi ai sette vizi capitali: l'avarizia occupa il primo posto. All'uscita, le stesse anime, rivestite di bianco, sono incoronate dalla Vergine e, per il tramite di san Filippo Benizi che reca in mano un ramoscello d'olivo, sono indirizzate da san Pietro verso il paradiso, immaginato come la Gerusalemme celeste, una città sulle cui mura campeggia la scritta: *Hec est civitas eterna*. Questa testimonianza iconografica lascia apprezzare il contenuto spirituale del culto di san Filippo, un santo invocato non solo come potente taumaturgo, ma anche come colui che, insieme alla Vergine e a san Pietro, indirizza le anime verso il Paradiso, dove sono attese dal volto misericordioso del Cristo che

55. *Massa Martana, Abbazia dei Santi Fidenzio e Terenzio (sec. XII).*

con la mano destra le invita nel regno degli eletti.

Appena fuori da Todi, una simile spiritualità è stata recentemente vissuta da Madre Speranza di Gesù, al secolo María Josefa Alhama Palma (29 settembre 1893 – 8 febbraio 1983), fondatrice della Congregazione delle Ancelle e dei Figli dell'Amore Misericordioso, che trascorse la seconda metà della sua vita a Collevalenza, tra Todi e Massa Martana, dove volle edificare il Santuario dell'Amore Misericordioso, recentemente elevato a dignità di 'basilica minore', da lei stessa raccomandato al Signore con queste parole: "Fa, Gesù mio, che vengano a questo Tuo Santuario da tutto il mondo; non solo con il desiderio di curare e guarire dalle malattie del corpo, ma soprattutto con il desiderio di curare la propria anima dalla lebbra del peccato mortale e abituale. Aiuta, consola e conforta tutti quanti ne hanno bisogno e fa, Gesù mio, che tutti vedano in Te non un giudice severo ma un Padre pieno di amore e di misericordia, che non tiene in conto le miserie dei suoi figli ma le dimentica e perdona".

Madre Speranza – una vera e propria "santa viva" contemporanea, le cui virtù esercitate al grado eroico sono attualmente al vaglio della Congregazione per le cause dei santi, che ovviamente dovrà pronunciarsi anche sull'autenticità dei numerosi miracoli che si ritengono compiuti per sua intercessione – è stata donna di grande spessore umano e spirituale. Dai suoi scritti, almeno da quelli finora resi noti, traspare la dimensione autentica dell'ideale di

perfezione cristiana da lei perseguito: la mistica, specialmente alimentata dalla contemplazione di Dio-uomo passionato, e il servizio ai poveri. "Il desiderio della santità – scrive – è fondato sulla conoscenza delle cose soprannaturali; nasce e si sviluppa con la meditazione e la preghiera, con la conoscenza di Dio e di noi stessi. La perfezione risiede nell'unione della nostra anima con Dio. La conoscenza di Dio ci porta direttamente all'amore; la conoscenza di noi stessi ci fa stimare nel suo giusto valore quando Dio ha fatto per noi e ci muove alla riconoscenza; la considerazione delle nostre miserie e debolezze ci fa acquistare un gran disprezzo di noi stessi, cosa che porta con sé la vera umiltà e di conseguenza l'amore, poiché è nel vuoto di se stessi che si realizza la vera unione con Dio". Attraverso queste semplici parole, Madre Speranza si sintonizza con le voci dei grandi mistici del passato, i quali indicano nell'annichilimento il presupposto necessario della trasformazione dell'uomo in Dio, che, essendo amore, non può essere conosciuto se non dopo la trasformazione dell'uomo in amore, vale a dire dopo che è stata compiuta una riduzione a comune denominatore di due termini in sé non relazionabili, l'infinito e la finitudine. Come i grandi mistici – basti qui ricordare, anche per associazione "geografica", Angela da Foligno e Iacopone da Todi – Madre Speranza sa che l'annichilimento, oltre che il disprezzo di se stessi ("Io, industriandomi, faccio piccole cose: non cambiare posizione quando dormo; to-

56. Ex-voto *in maiolica (seconda metà sec. XVII). Deruta, Chiesa della Madonna dei Bagni*

57. *Collevalenza di Todi, Santuario dell'Amore misericordioso (1959).*

gliermi biancheria quando sento molto freddo; procuro che il pesce non sia mai fresco e che la verdura sia con tanto aglio, che per me è una cosa insopportabile; non mi metto seduta quando mi sento stanca; mi metto ortiche sulle spalle e sul petto e teste di cardo sotto i piedi...”), impone il completo abbandono alla volontà di Dio, alla sua gratuita, ma nello stesso tempo totalizzante, concessione della possibilità di unirsi a lui secondo modalità che, nella sostanza, sono sottratte alle potestà dell'uomo.

A tale riguardo, scrive: “Non cadere nell'errore di pensare, come succede a molti, che la dottrina del Salvatore non sia altro che una scuola di virtù e di perfezione morale, a somiglianza della dottrina dei sapienti. Non cadere nell'errore di pensare che ogni uomo sia libero di seguire e di praticare questa dottrina secondo che gli piaccia essere virtuoso o no. No! La parola di Gesù non solo rivela l'ideale della perfezione, ma manifesta anche ciò che Dio vuole che noi

siamo. E questa volontà costituisce la suprema legge dell'universo, tanto nell'ordine morale che in quello fisico; e a questa Sua voce nessuno può resistere".

Per Madre Speranza, il proposito di abbandonarsi alla volontà di Dio significò, sul piano pratico, essere obbediente alla gerarchia ecclesiastica, anche quando alcuni esponenti di essa ne ostacolarono duramente i progetti religiosi, fino al punto di costringerla a difendere di fronte al Santo Uffizio la Congregazione da lei fondata. Sul piano spirituale, questo abbandono le permise di gustare la gioia delle "distrazioni" (così Madre Speranza chiamava i rapimenti estatici), spesso rese di pubblico dominio a causa di alcuni fenomeni collaterali.

Il 12 agosto 1932, nel suo diario annotava: "il buon Gesù qualche giorno fa mi ha sottomesso ad una grossa umiliazione che non credo di aver accettato bene. Questa consistette nel fatto che, essendomi 'distratta', nella cella c'era un profumo tanto forte da far perdere i sensi [...] che si è diffuso per tutta la casa. Sono scesa nella sala di lavoro dove stavano già le suore riunite, e queste si erano già rese conto di tutto. Immediatamente mi sono lavata e cambiata senza conseguire quanto desideravo, perché il profumo aumentava ancora, [...] tanto che il giorno seguente, dovendo andare a Pilar de Arratia a portare un messaggio ad un sacerdote, ho inteso l'autista di Pilar che diceva: "Che profumata va questa monaca!" [...] Mi sono di nuovo lavata e cambiata con l'unico desiderio di non dare scandalo, apparendo mondana".

Le "distrazioni" di Madre Speranza alimentavano il suo grande amore nei confronti dei bisognosi, un sentimento sempre tradotto in servizievole azione, ripagata anche da qualche fenomeno straordinario, come quello che accadde in occasione del Natale 1927 nella casa madrilena di Calle Toledo, quando – come racconta la stessa Madre – un po' di carne, un po' di olio e un po' di frutta, sufficienti per non più di due o tre persone, bastò a sfamare più di quattrocento poveri e "per due o tre mesi, ci avanzò ancora olio, carne, frutta".

Allo scopo di "servire", Madre Speranza fonda, nel 1930, la Congregazione delle Ancelle dell'Amore Misericordioso e, nel 1951, quella dei Figli dell'Amore Misericordioso, comunità che si diffondono ben presto in quasi tutta Europa e in alcuni paesi extraeuropei. Nel 1955, in Collevalenza, dove Madre Speranza si era trasferita dal 18 agosto 1951, prende avvio la costruzione del Santuario che, insieme alle numerose altre opere caritativo-assistenziali, è diventato un luogo di accoglienza che ha visto Madre Speranza a lungo impegnata nell'esercitare il compito di "portinaia di Dio", un santuario terapeutico (acque) e soprattutto "un centro di spiritualità tutto rivolto all'annuncio dell'amore e della misericordia di Dio".

"Che i miei figli e figlie depongano le spoglie di questa povera creatura il più vicino possibile a questo Santuario, perché si consumino accanto ad esso come misteriosamente e dolorosamente si consumava la mia vita quando si edificava il Santuario stesso": questo è stato l'ultimo desiderio, anch'esso esaudito, di Madre Speranza, sepolta nella cripta della sua basilica, in una tomba la cui architettura (quasi una "zolla" che movimenta il presbiterio) è suggestivo segno dell'operosa umiltà che ha contraddistinto la perfezione di questa mistica contemporanea.

Ben diversa fisionomia mostra la santità legata ai santuari che si incon-

trano lungo il percorso che da Collevalenza conduce all'abbazia di San Felice presso Giano, attraverso il tratto meridionale della Flaminia *vetus*, che costituì ancora per tutto il tardo-antico una delle maggiori arterie dell'Italia centrale (questo tratto è ricordato da Strabone, dall'itinerario dei vasi di Vicarello, dall'*Itinerario Antonino* e dalla *Tavola Peutingeriana*) e che trovava nel *vicus ad Martis* (Massa Martana) una importante stazione, presso la quale – come testimonia un'epigrafe – si era costituito un *collegium iumentariorum*, vale a dire una corporazione di addetti al cambio dei cavalli. Intorno al VI secolo, il tracciato della Flaminia *vetus* perse di vitalità per essere stato sostituito con quello della *recens* (la cosiddetta Somma), che congiungeva Narni a Foligno, passando per Spoleto. Non perse però di importanza sul piano religioso; anzi, oltre che la "strada dei monaci" (in particolare quella lungo la quale soprattutto si espanse nell'Umbria centro-meridionale l'influenza non solo economico-patrimoniale ma anche religioso-culturale dell'abbazia sabina di Santa Maria di Farfa), divenne la strada che, nella zona di frontiera ai piedi dei monti Martani, dove più impressionante, alla fine del VI secolo, dovette essere stato lo scontro tra Longobardi e Romani, permise la pacificazione e la sintesi culturale e religiosa che a quella seguirono, una sintesi ben testimoniata anche dalla *legenda* dei santi Fidenzio e Terenzio, quasi certamente scritta a Farfa tra IX e X secolo. Vi si narra che Fidenzio e Terenzio, durante l'impero di Diocleziano e Massimiano, vennero dalla Siria a Roma, dove furono imprigionati, sottoposti alla tortura del fuoco ed affidati a Romano, capitano della prima coorte, il quale avrebbe dovuto condurli in qualche solitario bosco lontano dalla città per decapitarli. Giunti in una selva della Sabina, nove orsi affamati assalirono e sbranarono i carnefici, consentendo a Terenzio e Fidenzio di incamminarsi per la Salaria, percorrendo la quale udirono una voce celeste che li invitava a rifugiarsi in una grotta della "Selva del Leone", che si voleva essere stata abitata da un drago vinto da santa Vittoria, sorella di santa Anatolia. Apparve loro un angelo che li condusse, attraverso la Flaminia, alla *Città Martana*, dove liberarono un indemoniato, guarirono alcuni lebbrosi e, alla fine, vennero processati come maghi e decapitati in un luogo solitario e boscoso denominato "Il busseto".

Nel racconto, che tradisce contaminazioni con il ciclo umbro-sabino dei *XII Siri*, anch'esso riferibile, con ogni probabilità, allo *scriptorium* farfense, il ricorso a così numerosi riti e miti germanici rivisitati in chiave cristiana (l'ordalia, il drago, l'angelo, il bosco) è un'eloquente testimonianza dei sincretismi determinatisi in seguito all'incontro di differenti tradizioni. Inoltre, i collegamenti stabiliti dall'agiografo tra Fidenzio e Terenzio, i XII Siri e Vittoria e Anatolia tradiscono la volontà di precisare, sacralizzandoli, i confini di una zona sulla quale l'abbazia di Farfa vanta diritti patrimoniali. Questi sono così numerosi e importanti che l'antico *vicus ad Martis*, principale centro abitato dell'area, viene elevato dagli stessi agiografi farfensi a *civitas*, addirittura a città episcopale, che si immagina evangelizzata da san Brizio (uno dei simboli più facilmente decodificabili, insieme a quelli costituiti dai vari santi di nome Eutizio, del sacro in area umbro-sabina) e guidata da san Felice, il cui nome, più o meno direttamente, collega tra loro i principali spazi del sacro

della Flaminia *vetus*, da Villa San Faustino a Giano. Il rapporto tra Massa Martana e Brizio si evince dalla *passio* dei XII Siri, nella quale si legge che Brizio è "absconditus in civitate Martulana" e "docet omnia submontana doctrinam Christi sui"; quello, ancor più stretto, tra Felice e la Flaminia *vetus* risulta da una redazione della *Passio s. Felicis* che, appunto, fa del santo un vescovo della *civitas Martana*, martirizzato durante l'impero di Diocleziano e Massimiano e celebrato il 30 ottobre (un'altra redazione, pressoché identica, della narrazione lo descrive come vescovo-martire di Spello, venerato il 18 maggio), le cui reliquie vennero deposte nella chiesa abbaziale a lui dedicata nei pressi di Giano, che una tardissima tradizione vorrebbe iniziata da Giovanni, vescovo di Spoleto, e condotta a termine da Faustino, "s. Felicis episcopi Martani discipulus", al cui nome sarebbero da ricondurre l'intitolazione della catacomba della quale si è detto all'inizio e il toponimo di Villa San Faustino. In realtà, il san Faustino festeggiato il 27 luglio nei pressi di Massa Martana è, quasi certamente, il "doppione" agiografico del san Faustino martirizzato insieme a Simplicio e Beatrice (o Viatrice), venerati lo stesso giorno, reliquie del quale erano forse giunte da Roma nella zona del *vicus ad Martis*; la maggior parte degli studiosi considera Felice di Martana frutto della duplicazione – si tratta, però, di ipotesi non del tutto convincenti – del Felice di Spello, che a sua volta, a causa di un errore di lettura, avrebbe duplicato il san Felice di Spalato, più anticamente documentato.

Ma, al di là di ogni questione agiografica, Felice e Faustino costituiscono – come si diceva – i termini sacri di una strada, le cui pietre miliari sono rappresentate da luoghi monastici (Santa Maria in Pantano, Santi Fidenzio e Terenzio, Santa Illuminata, Santa Maria di Viepri, San Felice), i quali, sebbene non tutti dipendenti dall'abbazia di Farfa o ad essa in varia misura collegati, nella gestione del sacro furono comunque da Farfa condizionati, almeno sul piano letterario, come sembrerebbe dimostrare la notevole affinità tra la *legenda* di santa Firmina di Amelia, per la quale è verosimile ipotizzare un'origine farfense, e quella di santa Illuminata, figura che però viene incaricata di custodire la memoria di un'antichissima presenza bizantina lungo la Flaminia *vetus* e proteggere le rendite di una proprietà che, concessa nel 1037 dall'imperatore Corrado II all'abate del monastero ravennate di Sant'Apollinare in Classe, venne a lungo gestita dai Camaldolesi per essere poi trasferita al capitolo della Cattedrale di Todi, che nel 1260 la assegnò in prebenda al giovane Benedetto Caetani, poi papa Bonifacio VIII.

Dunque, è un impiego del sacro a fini più politico-culturali ed economico-patrimoniali che religiosi quello che caratterizza il territorio attraversato dalla Flaminia *vetus*, dove i santuari sono dedicati a personaggi che incarnano più che datati modelli di santità. A tale riguardo, però, un'eccezione è costituita dall'abbazia di San Felice che, oltre al corpo del supposto vescovo della *civitas Martana* (una reliquia alla quale la devozione popolare assegna il potere di guarire dai reumatismi coloro che si distendono sotto il sarcofago che la conserva), custodisce anche la memoria e tiene desta la spiritualità di san Gaspare del Bufalo, che il 15 agosto 1815 vi fondò la Congregazione dei Missionari del Preziosissimo Sangue, incaricata di proclamare, attraverso missioni

popolari, la nuova umanità redenta dal sangue di Cristo.

A più antiche e teologicamente meno raffinate missioni è legato invece il culto di san Terenziano, la cui *passio* è pervenuta in tre redazioni, databili tra il VII e il IX secolo. Vi si narra che Terenziano, vescovo di Todi al tempo dell'imperatore Adriano, fu processato intorno al 118-119 da Leziano, proconsole della Tuscia, e condannato alla pena capitale insieme a Flacco, sacerdote pagano convertito dallo stesso vescovo. La sentenza venne eseguita il 1° settembre, sotto le mura della città, nei pressi del Tevere, e i corpi vennero sepolti dal presbitero Esuperanzio e dalla matrona Lorenza, in un luogo roccioso, denominato "Colonia", a circa otto miglia dalla città.

Si tratta di un testo composto sulla base dei più topici e ricorrenti elementi delle cosiddette "passioni epiche", una *legenda* nella quale Terenziano, al pari di tutti i personaggi che lo circondano – descritti solo mediante il ricordo delle rispettive funzioni -, non è un personaggio, ma un "tipo"; dalla narrazione, pertanto, ben poco si può evincere in relazione alla sua obiettiva fisionomia. Tuttavia, la dignità episcopale del santo e il giorno del suo martirio trovano conferme nel *Martyrologium Hieronymianum* (V secolo); sono inoltre di qualche significato recenti scoperte archeologiche, le quali permettono di affermare che il luogo di sepoltura del martire si trova in un'area cimiteriale – che effettivamente si trova lungo la *via Petrosa*, a una dozzina di chilometri da Todi – abbastanza estesa, in origine pagana e, stando al ritrovamento di alcuni materiali vitrei, utilizzata sicuramente tra il III e il IV secolo, periodo in cui il cimitero lascia apprezzare un notevole sviluppo proprio nelle vicinanze di quella che una plurisecolare tradizione indica come la tomba del santo.

Sul piano storico, un contributo alla precisazione cronologica del martirio di san Terenziano sembrerebbe venire dalle fonti documentarie, in particolare da quelle relative alla ricognizione delle reliquie di san Terenziano, avvenuta il 7 settembre 1715 per iniziativa del vescovo Ludovico Anselmo Gualtieri. In quell'occasione, infatti, nel sarcofago del martire furono trovate una lamina argentea, un'ampolla di vetro e otto *numismata* (di cui una era effettivamente una moneta, mentre le altre, a giudicare dalla descrizione, dovevano essere sigilli posti nel sarcofago a testimonianza di precedenti ricognizioni). Il materiale andò disperso in circostanze poco chiare, ma Andrea Giovannelli – il quale, se generalmente si mostra interprete ingenuo, quasi sempre si segnala come raccoglitore ed informatore assai preciso e puntuale – poté relazionare: "Furono trovate [...] diverse monetelle, tra le quali una fu di argento, alquanto guastata, mostratami già dal sig. Francesco Antonio Fonzi, cancelliere civile episcopale, nella quale da una parte vi era una testa d'imperadore con lettere intorno (IMP: PHILIPPUS AUG:) e nell'altra parte vi era la figura di un leone camminante con lettere intorno (SAECULARES AUGG:), alludenti alli giuochi secolari fatti fare dal detto imperadore in memoria dell'anno millesimo, allora giunto, dalla fondazione di Roma...". Se la moneta – le cui caratteristiche corrispondono effettivamente ad uno degli esemplari emessi nel 248 d.C. da Filippo padre – potesse essere riferita con certezza alla primitiva sepoltura di Terenziano, allora il martirio del santo potrebbe datarsi tra il 248

e l'editto di Costantino (313), e forse la cronologia potrebbe addirittura restringersi alle violente e generali persecuzioni di Decio (249-251) e di Valeriano (253-260); ma l'ipotesi, al momento, è priva di sicuri riscontri.

Al di là delle informazioni storico-biografiche che offrono, da un punto di vista più specificamente storico-agiografico, i "documenti" relativi al culto di san Terenziano sono comunque di un certo interesse. Infatti, i miracoli a tipologia "negativa" da lui compiuti durante il processo (Terenziano punisce Flacco, quando cerca di costringerlo ad adorare i simulacri di Ercole e Giove e, dopo averlo fatto ammutolire perché ha bestemmiato, fa morire il proconsole Leziano, che persiste nella sua opera demoniaca, deridendo la teologia trinitaria del vescovo) accomunano il martire tudertino ai protagonisti di tanta agiografia altomedievale che – come ha visto Claudio Leonardi – predilige un santo che "non dubita di far morire chi disobbedisce a lui e obbedisce al demonio e certo... non prega per quegli uomini che egli – con la luce della profezia – sa dannati. In questa concezione ha senza dubbio il suo peso la tradizione germanica. Se la cultura dei Germani ha l'etnos come vertice, l'opposizione a questa mitologia implica una mitologia contraria e più potente. E senza dubbio la lotta all'arianesimo ha in parte obliterati l'aspetto umano di Cristo, con la preoccupazione di mostrare che in lui era la stessa qualità divina del Padre onnipotente. Per tutti questi motivi la misericordia, cioè l'amore del prossimo, non è la virtù principe di questi santi: è una virtù quasi sconosciuta". La testimonianza di Terenziano, infatti, consiste nel proclamare non solo che Dio è "omnipotens creator omnium visibilium et invisibilium, omniumque creaturarum in celo sursum et in terra deorsum", ma anche che "ipse est Iesus Christus" e che "Dominum Iesum Christum, Dei filium, et Spiritum Sanctum in unitate semper et trinitate manere". È quest'ultimo aspetto dottrinario che costituisce la verità di Terenziano; è questo, in particolare, che Leziano non comprende e, per convincerlo, il santo ricorre a tutti i mezzi della sua potenza, alla sua crudele perfezione. Flacco è guarito perché ha creduto nel Cristo annunciato da Terenziano, nel Figlio, identico al Padre, col quale vive nell'unità della Trinità.

La necessità di divulgare a tutti i costi questa dottrina è lo specifico della santità di Terenziano che, di riflesso, condiziona la santità di Flacco, la quale consiste nel condividere, sempre fino alla morte e "sine aliqua ambiguitate", la stessa professione di fede. Il modello, tipicamente martiriale, si sdoppia e si arricchisce in tal modo di un elemento che lo complica e lo fa apparire non solo meno semplice e "grossolano", ma suscettibile di essere letto ed imitato almeno secondo due diversi punti di vista: la salvezza dipende sì dalla morte, che, però, verrà solo dopo la predicazione e la conversione, come conseguenza di una delle due.

È proprio questo programma teologico che, molto probabilmente, determinò la grande diffusione del culto di san Terenziano, attestato, tra il X e il XIV secolo, non solo in gran parte dell'Italia centrale (oltre che a Todi, nell'area spoletino-nursina, a Teramo e Sulmona, a Sutri, nel territorio compreso tra Bomarzo e Bagnorea, a Orvieto, a Chiusi, a Volterra, a Lucca e a Pistoia), ma anche nell'Italia meridionale (a Capua, Teano, Caserta e Atina) e in quel-

la settentrionale (a Modena, Parma, Piacenza, Pavia e Tortona). L'asse Capua-Chiusi-Lucca-Pavia rinvia immediatamente all'Italia longobarda, e non si può affatto escludere che tale diffusione sia l'esito di quel programma missionario con il quale, tra il VII e l'VIII secolo, la Chiesa di Roma si riproponeva di convertire al cattolicesimo i Longobardi ariani. Infatti, non è sicuramente senza significato il fatto che il culto di san Terenziano sia attestato in alcune diocesi più direttamente coinvolte dalle vicende longobarde, come Bomarzo, Sutri e Chiusi, (menzionate nella *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono) o lungo la via Francigena, intorno a Pavia, nel beneventano e nella Lunigiana, dove cioè più forte era la presenza longobarda e dove altre ricerche sembrano dimostrare una assai efficace attività missionaria antiariana svolta per iniziativa della Chiesa di Roma. La considerazione, infine, che il culto di san Terenziano non si è diffuso nelle aree non occupate dai Longobardi depone senz'altro a favore di questa ipotesi: una diffusione spontanea, forse, non avrebbe creato isole cultuali così uniformi.

Più sicura e contenutisticamente più impegnativa, la missione compiuta dal beato Simone, un francescano nato nel 1208 a Collazzone, piccolo centro lungo una delle strade che mettono in comunicazione l'altopiano di San Terenziano con la via Amerina. Contrastando i desideri della sua nobile famiglia (la contessa Matilde, madre di Simone, era in amicizia con l'imperatore Ottone IV e l'imperatrice Beatrice), nel 1221 vestì l'abito minoritico e due anni più tardi "il toscano Simone, figlio della contessa Collazzone" (così lo ricorda Giordano da Giano nella sua *Chronica*) fu uno di coloro che con Cesario da Spira, Giovanni da Pian del Carpine, lo stesso Giordano da Giano e con altri frati esportarono in Germania l'Ordine dei frati Minori e la sensibilità religiosa che lo caratterizzava. Nel 1223, stando alla stessa *Chronica*, Cesario da Spira "stanco e desideroso di rivedere il beato Francesco e i frati della valle Spoletana, essendo ormai l'Ordine piantato in Germania, prendendo con sé frate Simone – che ora a Spoleto è considerato santo – ed alcuni altri frati virtuosi e devoti se ne tornò dal beato Francesco". Tra il 1235, quando è testimone alla stipula dell'atto con il quale il vescovo di Todi concedeva ai frati Minori la chiesa e il convento di San Lorenzo in Collazzone per fondarvi un convento di Clarisse (quello stesso in cui, secondo la tradizione agiografica, sarebbe morto Iacopone da Todi), e il 1248, quando Salimbene de Adam lo incontrò a Marsiglia, ricoprì vari incarichi, tra i quali quello di ministro provinciale delle Marche e, dal 1247 al 1250, dell'Umbria. Morì il 24 aprile 1250 a Spoleto, città nella quale, nel 1252, fu celebrato il processo di canonizzazione (che però, per motivi di difficile comprensione, si arrestò alla *inquisitio in partibus*) e dove si conservano le reliquie di questo francescano, il cui culto, secondo il settecentesco *Processus super publico cultu ab immemorabili*, fu particolarmente vivo anche a Collazzone.

Dagli atti (pervenuti lacunosi) del Processo duecentesco emerge con chiarezza la fisionomia "mendicante" della santità di Simone, che rinuncia alla vita mondana per intraprendere, sulle orme di Francesco d'Assisi, una *sequela Christi* caratterizzata dall'umile apostolato, dall'attenzione ai più bisognosi, in particolare ai lebbrosi, dalla mortificazione personale, intesa come spoliazione

di sé e come mezzo per imitare il Cristo povero e crocefisso. Tra la santità di Terenziano e quella di Simone la differenza è evidente: ai miracoli "punitivi" del primo si sostituiscono quelli "protettivo-curativi" del secondo; al santo terribile nella sua perfezione, e dunque da temere e venerare, è succeduto un amico da invocare e, soprattutto, un modello da imitare, che mostrando la confidenza tra uomo e Dio, rende meno rigido e schematico il rapporto tra storia e trascendente.

Proseguendo da Collazzone verso Perugia, tra Casalina e Deruta, è possibile prendere atto di un esempio del sacro vissuto in maniera più spontanea e quotidiana: quello che caratterizza il santuario della Madonna dei Bagni, originariamente costituito da un'immagine della Vergine e del Bambino, dipinta sul fondo di una tazza e collocata tra due rami di una quercia. Le origini del santuario sono illustrate da Cristoforo di Filippo, un venditore ambulante chiamato a deporre al Processo canonico sopra i miracoli della Madonna dei Bagni, celebrato a Perugia tra il 25 settembre e il 28 ottobre 1657.

La deposizione documenta un caso di sacro originato "dal basso" e legato al mondo dell'economia della zona, che trova nella produzione della ceramica, molto ben attestata sin dal XIV secolo, una delle principali fonti di reddito. Da segnalare, a tale riguardo, la ricchissima collezione di ex-voto in ceramica, alcuni dei quali molto antichi, che tappezzava le pareti del santuario.

Un'altra deposizione, quella di Francesco Antonio de *castro Montis Cornu*, consente di ritenere il santuario della Madonna dei Bagni come esempio di cristianizzazione di una precedente "cultura" delle acque; infatti, l'immagine miracolosa è associata ad una fonte.

Un santuario terapeutico, dunque, è quello intitolato alla Madonna dei Bagni, dove si estrinsecano forme di devozione popolare, subito "indirizzate" e ricondotte, attraverso il Processo sui miracoli e la redazione di una *Historia della Madonna del Bagno* (1657), nell'alveo della religione ufficiale attraverso la mediazione benedettina. Furono i Benedettini del monastero perugino di San Pietro a gestire il sacro spontaneamente esploso sul Colle di Bagno, luogo del quale erano proprietari: di certo si aspettavano di trarre da quel "podere" ulteriori vantaggi economici, ma forse, come pare di capire dalla documentazione superstite, anche qualche utile di natura più spirituale, se non proprio cercando di trasformare il sacro in mistico, almeno cercando di avvertire che "il sacro è sempre più del sacro".

Nota bibliografica

Tra i principali studi sulla viabilità antica e medievale dell'area considerata, oltre al recente e specifico contributo di D. Scortecci, *La viabilità dell'Umbria meridionale nella tarda antichità*, in *L'Umbria meridionale fra tardo-antico ed altomedioevo*. Atti del Convegno di studio (Acquasparta, 6-7 maggio 1989), (a cura di G. Binazzi), Perugia-Roma, 1991, soprattutto pp. 71-3, vanno segnalati anche quelli, più generali, di G. Schmiedt, *Contributo della foto-interpretazione alla conoscenza delle rete stradale dell'Umbria nell'Alto Medioevo*, in *Aspetti dell'Umbria dall'inizio del secolo VIII alla fine del secolo XI*. Atti del III Convegno di studi umbri (Gubbio, 23-27 maggio 1965), Perugia, 1966, pp. 176-209 e di D. A. Bullough, *La via Flaminia nella storia dell'Umbria (600-1100)*, ibidem pp. 211-33.

Sulla penetrazione del cristianesimo nella zona, si è ancora costretti a far riferimento ai saggi, datati anche metodologicamente, di M. Faloci Pulignani, *Le origini del cristianesimo nell'Umbria*, in "Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria", I (1913), pp. 17-85; Idem, *I primordi del cristianesimo in Umbria*, in "Bollettino della Regia Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", XX (1914), pp. 549-71; F. Lanzoni, *Le origini del cristianesimo e dell'episcopato nell'Umbria romana. Note critiche*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, III (1907), pp. 739-56 e 821-34; Idem, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (an. 604)*, I, Faenza, 1927, pp. 419-27.

Sulla catacomba di Villa S. Faustino, si veda almeno R. Giordani, *La catacomba di Villa San Faustino presso Massa Martana (Perugia)*, in "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia", LVII (1984-1985), pp. 145-68.

Sulle vicende politiche e religiose di Todi fondamentale rimane la lettura di G. Ceci, *Todi nel Medio Evo*, Todi, 1897 (rist. anast. 1977), da integrare e correggere, ora, sulla base di E. Menestò, *Omaggio a Todi: la città tra alto e basso medioevo*, in "Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del bassomedioevo". Atti del XXXII Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo-Accademia Tudertina, Spoleto, 1996, pp. 1-41. La migliore guida storico-artistica della città è quella di C. Grondona, *Todi storica ed artistica*. Nuova edizione a cura di M. Grondona, Todi, 1981. Ancora di qualche utilità è il volume di F. Mancini, *Todi e i suoi castelli. Pagine di storia e d'arte*. Seconda edizione con Appendice di aggiornamento 1960-1986, Perugia, 1986.

In particolare, su san Fortunato, oltre a G. Ceci, *S. Fortunato vescovo protettore di Todi e i suoi tempi*, Todi, 1923, si veda il volume miscellaneo *Il tempio del santo patrono. Riflessi storico-artistici del culto di San Fortunato a Todi*, a cura di M. Castrichini, M. Grondona, E. Lunghi, E. Menestò, E. Paoli, F. Toppetti, Todi, 1988, in particolare, per le notizie più specificamente, storico-religiose e agiografiche, i saggi di E. Menestò, *"Nec Fortunati Tudertini acta silenda". Appunti tra storia e agiografia*, ibidem, pp. 7-34 e di E. Paoli, *"Nobile depositum Tuderti". Il culto e il tempio di san Fortunato nella vita religiosa di Todi*, ibidem, pp. 35-66.

Sul culto e sulle *legendae* di san Cassiano e di santa Romana non si può che continuare a suggerire gli studi dei Bollandisti, rispettivamente pubblicati negli *Acta Sanctorum Augusti*, III, Anversa 1701, pp. 24-30 e negli *Acta Sanctorum Februarii*, III, Venezia, 1736, pp. 375-77.

Sulla vita e sulla spiritualità di Iacopone da Todi si rinvia al saggio di Menestò pubblicato in questo stesso volume e alla relativa bibliografia

La biografia del venerabile Raniero da Borgo S. Sepolcro scritta da Bernardino da Colpetrazzo, *Fra Raniero da Borgo San Sepolcro cappuccino*, è stata edita a cura di Mariano d'Alatri, Perugia, 1994.

Notizie sul Santuario della Madonna del Campione sono raccolte da A. Alcini, *La Madonna del Campione centro di vita religiosa e civile in Todi*, Todi, 1990.

Sulla figura e il culto di san Filippo Benizi, si vedano almeno i due volumi miscellanei: *Le fonti per la biografia di san Filippo Benizi (1233-1285). Atti del Simposio scientifico di Todi (4-6 aprile 1986)* in *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, XXXVI (1986), pp. 7-334 e *Todi e san Filippo Benizi. Itinerario storico e artistico*, Todi, 1985. In particolare sulla chiesa che conserva le reliquie del Santo, si veda R. M. Fagioli-G. Comez, *La chiesa di San Filippo Benizi in Todi già di Santa Maria delle Grazie*, Todi, 1991. Sull'affresco del monastero di San Francesco, oltre alla monografia *Dal purgatorio di s. Patrizio alla città celeste. A proposito di un affresco del 1346 ritrovato a Todi*, a cura di M. Castrichini, mi permetto di segnalare E. Paoli, *Il purgatorio degli artigiani. Le corporazioni di Todi tra economia, politica, religiosità e devozione*, in *Itinerarium. Università, corporazioni e mutualismo ottocentesco: fonti e percorsi storici*. Atti del Convegno di studi (Gubbio, 12-14 gennaio 1990), a cura di E. Menestò e G. Pellegrini, Spoleto 1992, specialmente pp. 195-202.

Alcuni degli scritti di Madre Speranza sono raccolti nell'antologia Madre Speranza di Gesù, *...Come un padre e come una tenera madre ...*, Collevalenza s.a.; sulla vita di Madre Speranza e sul santuario dell'Amore misericordioso, si veda M. Gialletti, *Madre Speranza nella sua vita. Un cammino verso la misericordia*, Collevalenza, 1997.

Su Massa Martana e sulle abbazie disseminate lungo la Flaminia *vetus*, un'ottima guida è costituita dal volumetto *Da Spoleto a Massa Martana*, a cura di S. Nessi e S. Ceccaroni, Spoleto, 1978, specialmente pp. 49-94.

Sull'agiografia relativa ai santi Felice, Faustino e Fidenzio e Terenzio si vedano, rispettivamente, gli *Acta sanctorum Octobris*, XIII, Paris, 1883, pp. 235-6, gli *Acta sanctorum Iulii*, VII, Venezia, 1749, p. 38 e gli *Acta sanctorum Septembris*, VII, Venezia, 1760, pp. 479-81. Sulla *legenda* di santa Illuminata, cfr. A. Maturo, *Gli Acta di s. Illuminata*, in *Roma e l'Oriente*, VII (1914), pp. 101-18 e 286-91, nonché Lanzoni, *Le diocesi* cit., pp. 421-3.

Sulla *Passio XII fratrum qui ex Syria venerunt* (che può leggersi negli *Acta Sanctorum Iulii*, I, Venezia, 1746, pp. 9-16) e sui rapporti tra l'agiografia umbra e l'abbazia di Farfa, mi si consenta di rinviare, anche per la bibliografia, a E. Paoli, *I santi siri dell'Umbria e della Sabina*, in Idem, *Agiografia e strategie politico-religiose. Alcuni esempi da Gregorio Magno al Concilio di Trento*, Spoleto, 1997, pp. 3-50.

Su Giano e sull'abbazia di San Felice si vedano *Da Spoleto a Massa Martana* cit., pp. 16-35 e AA. VV., *L'abbazia di San Felice presso Giano dell'Umbria*, Roma, 1991, che fornisce informazioni anche sulla figura e l'opera di san Gaspare del Bufalo.

Notizie sul castello di San Terenziano, oltre che *Da Spoleto a Massa Martana* cit., pp. 35-43, pubblica P. Boni, *San Terenziano e il suo altopiano. Arte e storia*, Perugia, 1982. Sull'agiografia e sul culto del martire che ha dato origine al toponimo, si vedano L. Zaffarami, *S. Terenziano primo vescovo e martire di Todi e s. Flacco suo compagno di martirio e di sepoltura*, Todi, 1935 (rist. anast., a cura di P. Boni, Todi, 1984), da aggiornare con E. Paoli, *San Terenziano di Todi tra storia e agiografia*, in *L'Umbria meridionale fra tardo-antico ed altomedioevo* cit., pp. 33-9. Ma si vedano anche le opere dell'erudizione locale; in particolare: A. Giovannelli, *Della Fondatione o principio della fede cristiana in Todi*, ms., XVIII sec., in Todi, Archivio storico comunale, Fondo Alvi, b. B., n. 32 e G. Guazzaroni, *Opuscolo di notizie istoriche del gloriosissimo san Terenziano, primo vescovo e martire della città di Todi*, ms., 1808, in Todi, Archivio storico comunale, Fondo Alvi, b. B, n. 25; P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. it., Torino, 1983, pp. 20 e 129-30.

Sul beato Simone da Collazzone, fondamentale resta lo studio di M. Faloci Puli-

gnani, *Il B. Simone da Collazzone e il suo processo nel 1252,* in *Miscellanea Francescana,* XII (1910), pp. 97-132.

Sul santuario della Madonna dei Bagni, segnalo U. Nicolini, *La Madonna dei Bagni: il culto e la documentazione,* in *Gli ex-voto in maiolica della chiesa della Madonna dei Bagni di Deruta,* Firenze, 1983, pp. 41-53, ripubblicato in Idem, *Scritti di storia,* Perugia-Napoli, 1993, pp. 503-19.

I brani fra virgolette, tratti da studi di Paolo Siniscalco, Peter Brown e Claudio Leonardi, rinviano alle seguenti opere: P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano,* Roma-Bari, 1987, p. 56; P. Brown, *Il culto dei santi* cit., pp. 20 e 129-30; C. Leonardi, *Modelli di santità tra V e VII secolo,* in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI).* Atti della XXXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1988), Spoleto, 1989, pp. 280-81.

Da Magione a Spoleto, un itinerario per pellegrini nell'Umbria medievale

Paolo Giuseppe Caucci von Saucken

Uno dei testi più significativi e più utili per la ricostruzione degli antichi itinerari di pellegrinaggio, è costituito senza dubbio dal codice redatto tra il 1240 e il 1256 nella città di Stade, nell'estuario del fiume Elba, conosciuto come gli *Annales stadenses auctore Alberto*. Si tratta di un testo giustamente considerato come una delle più complete guide medievali per Roma e per la Terra Santa. Vi si riportano, infatti, con molti dettagli, attraverso la formula del dialogo tra Tirri e Firri, due giovani "litterati curiales et curiosi", i principali sistemi viari che collegavano il nord d'Europa a Roma.

Il codice inizia con la domanda di Firri: "Bene Tirri. Romam ire volo, expedias me de itinere", a cui Tirri risponde con lo stesso chiaro ed efficace latino: "Qua via vis procedere?", in quanto, aggiunge, "loca tibi nominabo et miliara interponam". Fa seguire, quindi, la descrizione di diversi itinerari che attraverso i valichi delle Alpi confluiscono verso Roma.

L'opera avrà una singolare fortuna e verrà frequentemente utilizzata dai pellegrini che si dirigevano *ad sedem Petri*, o *ad Loca Sancta*, o che in ogni caso dovevano attraversare l'Europa centro meridionale.

Per penetrare in Italia viene indicato il valico del Moncenisio, forse il più usato per i contatti con la Francia e dove iniziava uno dei due rami della via *francigena*. Un valico utilizzato, spesso, in senso opposto anche dai pellegrini diretti a Santiago de Compostela. Per il ritorno Tirri consiglia i passi del San Gottardo, del Gran San Bernardo e del Brennero, in pratica i principali valichi alpini. In realtà, in un senso o nell'altro, sono indicati i percorsi fondamentali che collegano Roma al nord Europa.

Tra questi è possibile ricostruire la *francigena* ed una serie di vie alternative, tra cui due di particolare interesse per chi entra in Italia dal passo del Brennero. La prima è l'ormai frequentatissima variante che unisce Bologna a Firenze, l'altra è una via interna che supera gli Appennini al passo dell'Alpe di Serra, tocca Arezzo ed Orvieto e si ricongiunge di nuovo alla *francigena* a Montefiascone. Questa seconda variante ci interessa particolarmente perchè ad essa, come vedremo, è collegato il sistema viario che attraversa l'Umbria. Infatti, chi segue la via dell'Alpe di Serra lasciando il *lacum perusinum ad manum dextram*, può raggiungere Roma passando per Perugia, Assisi e Terni. In

OMISSIS

questo caso Tirri, indica a Firri, un itinerario che è intermedio tra la *francigena* e la Flaminia e che in Umbria ha come cardini Magione da un lato e Foligno dall'altro.

Negli stessi anni degli *Annales stadenses* abbiamo un'ulteriore testimonianza dell'uso di questa strada, che tra l'altro costituisce anche il principale collegamento tra l'Umbria e la Toscana. Ce lo testimonia nel 1253 nell'*Iter de Londinio in Terram Sanctam*. Dopo aver toccato Calais, Parigi, Lione entra in Italia per il Moncenisio, seguendo anche lui il tracciato della via *francigena* fino a Fidenza dove indica, a lato del percorso tradizionale, la stessa variante consigliata negli *Annales stadenses*, ovverosia la via che dopo aver toccato Bologna e Forlì, superava gli Appennini all'Alpe di Serra, passava per Arezzo ed attraversava l'Umbria, lungo l'asse Magione, Perugia, Assisi, Foligno e Spoleto, fino a raggiungere Roma, questa volta, da Rieti.

Ci troviamo, pertanto, di fronte a due testimonianze ben precise che attestano l'uso peregrinatorio della strada che percorre l'Umbria trasversalmente. Un uso peraltro confermato da tutti gli altri elementi che attestano il passaggio di pellegrini, e cioè la presenza di una importante struttura ospitaliera, ed una vasta gamma di testimonianze esplicite e convergenti della civiltà del pellegrinaggio, riscontrabile nelle devozioni, nei toponimi, nell'arte, nella iconografia e nei costumi.

Possiamo far iniziare questo itinerario dall'*hospitium* che viene fondato a Pian del Carpine, subito dopo il piccolo valico che separa il lago Trasimeno dalle due conche attraverso le quali si accede facilmente a Perugia. Il rilievo collinare dell'attuale Magione costituiva una difesa naturale di Perugia ad occidente e un punto di transito essenziale per chi proveniva dalla Toscana. Lo comprenderanno molto bene i cavalieri dell'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme che, sorti in Palestina per l'accoglienza e l'assistenza dei pellegrini, rapidamente si erano estesi su tutti i tracciati più importanti della viabilità medievale. Già nel 1113, anno in cui Pasquale II riconosce l'Ordine, essi sono presenti non solo nei principali porti che conducono in Terrasanta, ma anche a ridosso dei valichi alpini ed in Provenza, a Saint-Gilles, dove si incrociano le strade per Santiago de Compostela e Roma.

Nel 1171 due documenti ci informano della presenza degli Ospitalieri di San Giovanni a Piano del Carpine. Giovanni Riganelli ritiene che l'arrivo dei cavalieri gerosolimitani in questa zona dovette avvenire intorno alla metà del XII secolo, e che con molta probabilità essi ricevono dal vescovo di Perugia i terreni su cui edificare l'ospedale. La loro presenza rispondeva con ogni evidenza a tre tipi di necessità: il controllo della strada in un punto strategico che verrà rafforzato con la costruzione di una imponente torre che poi si chiamerà dei lombardi o "lambardi"; l'assistenza ai pellegrini ed ai viandanti che l'Ordine, nato come ospitaliero e con questa precipua funzione, era in grado di assicurare; e il recupero delle zone impaludate ai piedi del colle.

L'Ordine di San Giovanni assolve appieno queste tre finalità. Anche quando il piccolo ospedale si convertirà nei secoli in un importante castello, non verrà abbandonata la funzione ospitaliera che viene esercitata praticamente fino al secolo scorso. Ce lo ricorda un imponente san Giacomo che, dalle pa-

reti della cappella del Castello, ostenta il bordone, la bisaccia ed il cappello ornato di conchiglie, simboli inequivocabili della sua condizione di protettore dei pellegrini, e segnale per i viandanti che in quel luogo avranno sicura e certa accoglienza. Giovan Battista Orsini, commendatario del castello di Magione nel 1502, è ascrivibile alla cerchia di pittori che risente delle modalità stilistiche di Fiorenzo di Lorenzo.

Evidentemente la strada era percorsa da tempo dai pellegrini, se consideriamo che l'*hospitium* nasce circa cento anni prima degli *Annales stadenses* e dell'*Iter de Londinio*. D'altro canto l'Ordine di San Giovanni ne possedeva nel 1226 un altro a Cortona, che aveva incorporato anche l'*hospitalem et domum seu mansionem Sancti Christofori* di Chiusi, a cui fa seguito, nel 1232, quello aperto, sempre a Cortona, dall'ordine teutonico. In tale prospettiva Cortona costituisce il centro ospitaliero immediatamente anteriore a quello di Magione. Guido Tommasi Aliotti nota che "uno dei percorsi battuti dai romei fiancheggiava, a quota sopraelevata, l'ampia vallata posta alle pendici del contrafforte appenninico sul quale sorge Cortona, per andare, lambendo il lago Trasimeno, ad attestarsi alla Magione posta a circa 20 miglia di distanza".

Ben presto l'ospedale e la *domus* giovannita acquisiscono un'importante proprietà agricola che ne sosterrà le funzioni e ne permetterà lo sviluppo anche edilizio. D'altra parte i possedimenti in Magione non rappresentano le uniche proprietà dell'Ordine di San Giovanni in Umbria che, nel Duecento, amministra perlomeno altre tre importanti precettorie: quella di San Benedetto di Mugnano, San Cristoforo del Chiugi e Santa Maria Rossa. All'interno di Perugia inoltre i Giovanniti possiedono già prima del 1261, quindi all'epoca degli *Annales stadenses*, la chiesa di San Benedetto della Cupa o di Porta Santa Susanna, a cui si aggiungerà, con la soppressione dell'Ordine del Tempio, la commenda di San Girolamo con l'importante complesso di San Bevignate. La soppressione dell'Ordine dei Templari comporta, inoltre, numerose altre acquisizioni, tra cui San Giustino d'Arno con le sue trenta chiese dipendenti, ed un patrimonio assai vasto che sarà oggetto di una lunga contesa con i Benedettini che già lo avevano rivendicato ai Templari.

Nella prima metà del Trecento l'Ordine di San Giovanni, che ora si chiama di Rodi, si radica ancora di più su tutto il territorio umbro e lo incontreremo spesso nel percorso che stiamo seguendo. Il *Liber prioratus Urbis* (1333), che costituisce il catasto più antico dell'Ordine, indica numerose precettorie e *domus* in varie località umbre. Va notato che vicino a possedimenti che hanno decisamente significato agricolo, la maggior parte delle presenze gerosolimitane tende a situarsi nei pressi delle principali vie di comunicazione come, d'altra parte, risulta dalla frequente presenza di ospizi per accogliere i pellegrini nei punti più significativi.

Un'ulteriore rilevante acquisizione patrimoniale verrà determinata a conseguenza della bolla *Cum solerti meditatione*, con cui Innocenzo VIII, nel 1489, scioglie l'Ordine del Santo Sepolcro che, dopo la perdita della Terra Santa, ha costituito a Perugia il suo arcipriorato che passa, con tutte le sue pertinenze, all'Ordine di San Giovanni. Viene così incamerato dagli ospitalieri giovanniti

58. *Magione, Badia o castello dei Cavalieri di Malta (1420).*

l'intero complesso monumentale di San Luca con tutte le sue dipendenze tra cui San Manno, Santa Croce di Porta San Pietro, Sant'Egidio di Ponte Valleceppi, Sant'Ermete di Brufa, San Giovanni di Bettona e varie proprietà nelle Marche.

Seguendo il nostro percorso incontriamo, infatti, a Ferro di Cavallo l'importante complesso di San Manno, prima sansepolcriano e poi giovannita che ha conservato intatta l'antica tipologia dell'insediamento cavalleresco: la chiesa, la torre, la *domus* del commendatore, gli edifici destinati alle attività agricole, un ampio cortile interno dotato di pozzo e, con ogni probabilità, come

59. *Assisi, Oratorio dei Pellegrini (1431).*

si deduce da alcuni documenti, anche un ospitale per l'assistenza dei pellegrini. Una realtà che viene ben riflessa nei numerosi cabrei della commenda di San Luca, da cui San Manno dipendeva, conservati nell'Archivio Magistrale del *Sovrano Militare Ordine di Malta* che illustrano, a partire dal 1567 con ricchezza di dettagli, l'evoluzione ed il ruolo che questo edificio ha mantenuto fino ai nostri giorni. Il complesso, che porta su alcuni stipiti ancora le croci del Santo Sepolcro e all'interno un affresco del commendatore melitense fra' Giulio de Bravis, oltre al rilievo archeologico che assume per essere costruito su un ipoego etrusco famoso per una sua importante epigrafe, è valo-

60. *Giovanni di Pietro detto Lo Spagna,* Storie di San Giacomo *(1526), particolare, San Giacomo di Spoleto, Chiesa di San Giacomo.*

rizzato dal vasto corredo iconografico e documentale riflesso nei cabrei conservati nell'archivio dell'Ordine di Malta.

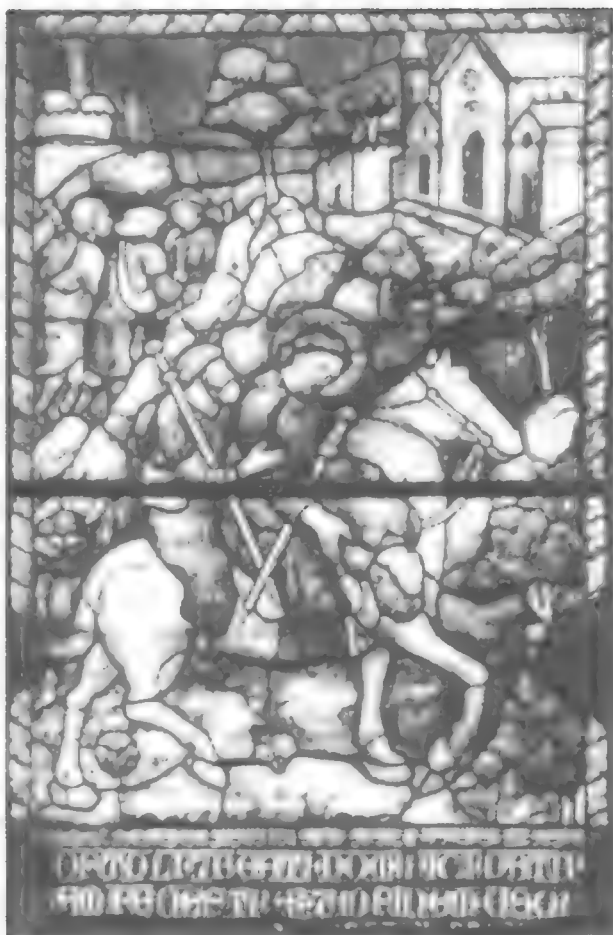
Il pellegrino che avesse seguito questo percorso avrebbe incontrato, entrando a Perugia, assistenza nell'*hospitium*, appartenuto prima al Santo Sepolcro e poi, a seguito delle vicende descritte, a quello di Malta situato proprio all'ingresso della città a lato di Porta Trasimena. Affiancato alla splendida porta medievale, alla cui base è ben visibile la precedente impostazione etrusca, troviamo, infatti, un articolato complesso di edifici che conserva ancora ben visibile l'antica struttura dell'arcipriorato dei canonici di Santo Sepolcro, riparati a Perugia dopo la perdita della Terrasanta e la caduta di Acri (1291). Tra le pertinenze dell'arcipriorato vi è anche l'*hospitium*, destinato ad

accogliere pellegrini e viandanti, che gli Ospitalieri terranno attivo perlomeno fino al 1585. Oltre alla memoria dell'ospizio il complesso conserva nelle mura e nell'aspetto generale, anche se oggi è passato ad un uso privato, l'antico carattere di imponente magione fortificata, sede di un prestigioso arcipriorato. Solo la chiesa di San Luca è rimasta melitense ed è sede del *Corpo italiano di soccorso dell'Ordine di Malta*.

Via dei Priori portava poi i pellegrini fino al centro della città, dove va ricordata un'altra memoria assai significativa della civiltà del pellegrinaggio, la *Societas seu fraternitas peregrinorum Sancti Iacobi de Galitia*, certamente attiva nel 1395, come ricorda una adunanza tenuta presso la chiesa di Santa Maria del Mercato. Si trattava di una tipica confraternita di ex pellegrini compostellani, peraltro recentemente ricostituita con le medesime funzioni presso l'oratorio di Sant'Anna di via Francolina. Come è attestato in tutta Europa, infatti, dopo il pellegrinaggio compostellano, i pellegrini frequentemente si riunivano in confraternite, in compagnie, in gilde, in società dedicate a san Giacomo che spesso amministravano *hospitalia* per l'accoglienza dei pellegrini che passavano per la loro città.

D'altra parte che questa esigenza fosse sentita a Perugia lo dimostrano i numerosi ospedali presenti nelle registrazioni catastali del XIV e XV secolo. Grohman ne individua 25, ma lascia presupporre la presenza di altri che non appaiono nei documenti in quanto privi di beni stabili. Significativo è anche lo sviluppo di ospedali dipendenti da corporazioni professionali, che dedicavano una parte dei proventi all'assistenza dei bisognosi, che ovviamente non erano solo pellegrini ma coprivano le necessità dei poveri residenti in città.

Tra questi assume con il tempo un ruolo particolare l'ospedale di Santa Maria della Misericordia. Fondato nel 1305, raccoglieva le esperienze di un anteriore ospedale dallo stesso nome che operava nei pressi di Sant'Ercolano. Nel documento di fondazione leggiamo che il suo scopo era quello di accogliere e nutrire pellegrini, bambini esposti, poveri ed infermi. L'atto parla di un ospedale già funzionante nella parrocchia di San Donato. L'istituzione svolgerà un'attività sempre più rivolta all'assistenza sanitaria e, per rafforzare questa sua funzione, assorbirà lentamente gli altri ospedali minori, divenendo in tal modo quello che verrà chiamato l'ospedale Maggiore di Perugia.

Anche a Perugia alcuni ospedali tendono a situarsi nei pressi delle porte cittadine, come attesta l'autorizzazione del Consiglio dei Priori e dei Camerari delle Arti del Comune del 1394 ad erigerne uno dedicato a san Giacomo "in porta Sancti Petri iuxta duas portas", destinato "in peregrinorum et pauperum alimoniam". La fondazione dell'ospedale, che era situato fuori delle mura cittadine, era stata patrocinata, come ricorda Meloni, dal Collegio del Cambio. All'interno della città, invece, svolgeva la stessa funzione l'*ospedale dei pellegrini* (1333) eretto nei pressi della chiesa di San Domenico. Tra i due, anch'esso strettamente connesso alla civiltà del pellegrinaggio, è l'oratorio dedicato a san Giacomo costruito tra le due porte, dove la confraternita dello stesso nome svolgeva la funzione di accoglienza dei pellegrini che entravano ed uscivano dalla città. Una funzione che troviamo in molte altre città umbre, dove nei pressi delle porte cittadine la memoria del pellegrinaggio è af-

61. Un miracolo iacopeo, *Perugia, Chiesa di San Domenico, vetrata (sec. XV).*

fidata al culto di san Giacomo; così a Città di Castello, a Norcia, a Monteleone, a Foligno...

La dedicazione a san Giacomo, come sappiamo, è spesso uno degli indici più sicuri di uno specifico vincolo con la civiltà dei pellegrinaggi. In realtà la via San Pietro, oggi corso Cavour, è dominata dalla sua presenza. Oltre gli ospedali dentro e fuori le mura di cui si è parlato, va ricordata la grande vetrata di San Domenico che riporta nel suo fregio inferiore varie scene connesse ai grandi miracoli del pellegrinaggio compostellano. Non solo, un personaggio orante ai piedi del san Giacomo raffigurato nella parte alta, ci riporta al probabile committente dell'intera vetrata, quasi certamente un pellegrino compostellano e in ogni caso un pellegrino che per voto o per devozione è collegato alla realizzazione dell'opera.

La presenza di questi ospedali e le memorie iconografiche e toponomastiche jacopee ci fanno ipotizzare quello che dovette essere l'itinerario più seguito dai pellegrini per attraversare Perugia che, a nostro avviso, è costituito dall'asse che unisce Porta Trasimena (e quindi Porta di Santa Susanna) a Porta San Pietro, passando per via dei Priori, l'attuale via Oberdan, dove potevano trovare assistenza anche nel grande ospedale di Santa Maria della Misericordia, e corso Cavour (già San Pietro) dove trovavano ospedali e locande e dove potevano soffermarsi ad ammirare i rassicuranti miracoli del loro protettore nella grande vetrata di San Domenico.

Non vanno certamente trascurati altri ingressi di Perugia, come quello per Porta Eburnea, che ha anch'esso una chiesa di San Giacomo che è anche il patrono del quartiere, come ricordano le miniature delle matricole del Cambio e della Mercanzia, che ce lo raffigurano con il bordone dinanzi alla porta, rappresentata per il suo chiarore "eburneo", anche da un improbabile elefante. Pellegrini certamente dovevano penetrare nella città anche da Porta Sant'Angelo, perchè solo così hanno un senso i due grandi affreschi di *san Cristoforo* e *san Giacomo*, che decorano la chiesa di San Benedetto. Altri ne uscivano o entravano da Porta Pesa passando, poco oltre, davanti all'imponente chiesa templare di San Bevignate che ci segnala di nuovo la forte presenza di ordini militari ed ospitalieri nella Perugia medievale.

I pellegrini non attraversavano Perugia solo perché diretti ad altre mete, ma molti di essi vi si recavano appositamente, o la inserivano di proposito nei loro percorsi in quanto Perugia stessa era meta di pellegrinaggi, perlomeno a partire dal 1473 quando il frate Winter di Magonza ruba a Chiusi la preziosissima reliquia costituita da quello che si riteneva fosse stato l'anello nuziale della Madonna. Il 15 agosto del 1473 l'anello venne mostrato al numerosissimo popolo, attivando una devozione che avrebbe attirato a Perugia pellegrini anche diretti ad altre mete, come ricorda Bartolomeo Fontana che nel suo lunghissimo viaggio prima a Roma e poi a Santiago de Compostela, passando da Foligno devia dalla Flaminia per visitare, oltre che Santa Maria degli Angeli, anche Perugia: "tolta la perdonanza quindi – annota nel suo famoso *Itinerario o vero viaggio da Venezia a Roma e da qui a San Giacomo di Galizia* – partissimo e per bellissimo paese passando arrivassimo a Perugia, quantunque il diritto canonico era d'andare a Foligno... per vedere uno anello con cui fu isposata la madre del nostro Signor Jesu Christo".

Indubbiamente l'esposizione della reliquia risponde ad una precisa politica religiosa voluta dalla chiesa perugina, che vuole inserirsi nel circuito devozionale dei pellegrinaggi dell'età moderna attivati dai giubilei. "Con il santo anello – commenta Luisa Proietti Pedetta – finalmente anche Perugia veniva ad avere il suo polo devozionale e poteva in un certo senso competere con Assisi e Loreto divenendo così una città degna di passaggio per una visita e una sosta".

L'arrivo a Perugia della preziosa reliquia fece nascere, nella prima arcata della cattedrale, una cappella per la sua custodia costituita da un tabernacolo dorato ed argentato, che veniva esposto ai devoti attraverso un complesso marchingegno. Un quadro di Jean Baptiste Wicar (1825), che sostituisce quel-

lo del Perugino oggi al museo di Belle Arti di Caen, ricorda lo *Sposalizio di Maria*, mentre un lungo bancone intarsiato ed una sovrabbondanza di decorazioni sottolineano la forte devozione che si ebbe, non solo in Umbria, per la reliquia il cui culto venne affidato ad una "Compagnia del Santo Anello", composta da numerosi confratelli.

Il transito dei pellegrini lascia a Perugia tra l'altro un corpo santo da venerare. Lodovico Jacobilli nelle sue *Vite dei Santi e dei Beati dell'Umbria*, ricorda la devozione verso il sepolcro, sito nella chiesa di Sant'Andrea, del Beato Enrico figlio del re di Danimarca, morto in Perugia mentre si dirigeva "...a Roma per visitar gli corpi dei Santi Apostoli e inviandosi ad Assisi per visitare il corpo del Padre San Francesco, s'infermò al piè del monte di Perugia". Il 13 marzo, data della sua morte che sarebbe avvenuta nel 1415, veniva celebrata la festività di quello che Jacobilli considera uno dei tre santi o beati a cui in Umbria ci si deve rivolgere per avere protezione durante il pellegrinaggio. Gli altri sono san Pellegrino di Gualdo ed il terziario francescano Antonio Ungaro, pellegrino rimasto a Foligno a servizio degli infermi e morto in stato di santità.

Per coloro che continuavano a seguire il nostro itinerario, il lazzaretto di Collestrada, dedicato ai lebbrosi e successivamente assorbito dall'ospedale di Santa Maria della Misericordia, costituiva un ulteriore elemento di riferimento e forse un punto di appoggio, così come, poco oltre, il toponimo di *Ospedalicchio* ci ricorda l'origine certa di una struttura di accoglienza sulla via di Assisi e della Porziuncola.

La zona tra Collestrada e Ospedalicchio in epoca medievale è attraversata da un fascio di strade che si intersecano ed articolano l'intero territorio. Il passaggio di viandanti e pellegrini determina la nascita di una struttura assistenziale che ha dato il nome alla località, una denominazione che verrà mantenuta anche quando nel 1379, per la posizione strategica, i priori di Perugia ordinano di costruire un castello, e tentano di cambiare il vecchio nome Ospedalicchio con uno più confacente alla nuova costruzione.

Da Ospedalicchio il devoto pellegrino, secondo il nostro itinerario, poteva sia andare direttamente ad Assisi, che passare per Santa Maria degli Angeli, dove si era formato intorno alla Porziuncola un nuovo importante centro di devozione che attirerà sempre più fedeli, soprattutto a partire dal 1218 quando san Francesco riesce ad ottenere una gran perdonanza. Una tendenza che si consoliderà negli anni successivi fino a divenire di grande rilievo a seguito dell'istituzione formale del "Perdono". La Porziuncola, la Cappella del Transito e la Cappella delle Rose unite in un unico percorso devozionale, divengono con il tempo luoghi di un culto sempre più vivo. È il risultato della politica di san Bernardino da Siena che aveva voluto trasformare l'antico eremo francescano da luogo di meditazione e preghiera isolato da Assisi, in luogo della memoria francescana. Nel Quattrocento si rafforzano i collegamenti con Assisi, favorendo il miglioramento della strada che collega la Porziuncola con Porta San Pietro e quindi con il Sacro Convento. Una strada che verrà pavimentata e che, per questo, sarà conosciuta anche come "mattonata".

62. *Pier Antonio de Mezastris,* Miracolo iacopeo del "pellegrino, la forca e il gallo", *Assisi, Oratorio dei Pellegrini.*

Non estranea al processo di sviluppo della Porziuncola è la speciale protezione dei Medici di Firenze, che durante il Quattrocento intervengono più volte a favore della comunità francescana favorendo anche la realizzazione della "strada mattonata" e facendo costruire, nel luogo in cui essa confluisce in Porta San Pietro, una fonte "medicea" dalla quale sgorga l'acqua fatta giungere dal Subasio.

La strada che Bartolomeo Fontana descrive come "bella e soleggiata" diviene decisiva per lo stretto collegamento tra Assisi e Santa Maria degli Angeli, con un processo che tende a favorire la seconda, in quanto, se nella grande e splendida basilica dipinta da Giotto e Cimabue riposava il corpo del santo, a Santa Maria degli Angeli avveniva un contatto forse più intimo con i luoghi dove san Francesco era vissuto. Inoltre le grandi indulgenze che venivano date in occasione del Perdono e durante tutto l'anno, così come il rafforzarsi di culti mariani, attireranno un sempre maggior numero di pellegrini.

In ogni caso un pellegrino in transito per l'Umbria non avrebbe trascurato né l'una né l'altra, soprattutto dopo che la "mattonata" aveva unito, ol-

tre che fisicamente, anche simbolicamente i due principali luoghi della devozione francescana. Un collegamento che speriamo possa essere recuperato e valorizzato, in occasione del giubileo del 2000, per il suo alto valore simbolico e spirituale.

Che Assisi fosse importante centro di pellegrinaggi è confermato ancora una volta dalle tracce jacopee che restano nella città. Lungo l'asse principale che la attraversa e che unisce la basilica di San Francesco a quella di Santa Chiara troviamo, infatti, specifici esempi della civiltà del pellegrinaggio. Il più importante è dato senza dubbio dall'*Oratorio dei pellegrini*, in cui gli affreschi di De Mezastris illustrano ben noti cicli pittorici riferiti ai due santi Antonio e Giacomo, spesso raffigurati insieme proprio in quanto collegati alla protezione dei pellegrini. Di san Giacomo si sa, mentre sant'Antonio Abate lo diviene a seguito dell'espansione dell'Ordine che prende il suo nome sulle principali strade di pellegrinaggio. Soprattutto lungo la valle di Susa e i valichi alpini del Moncenisio e del Monginevro, sia dalla parte italiana che da quella francese, l'Ordine di Sant'Antonio di Vienne ha numerosissimi ospizi che poi si estenderanno un po' dovunque, sia lungo il *Camino de Santiago* che lungo la *francigena*.

Nell'Oratorio dei pellegrini di Assisi il santo viene rappresentato in storie della sua vita. Nella parete di fronte si raffigura, invece, il miracolo più celebre delle storie di san Giacomo, quello noto come del "pellegrino, la forca e il gallo", o del "pendu dependu". Narrato per la prima volta nel *Liber Sancti Jacobi*, viene poi localizzato lungo il *Camino de Santiago* a Santo Domingo de la Calzada, e diffuso in tutta Europa come le "grant miracle" dei pellegrini. Lo troviamo dalla Scandinavia alla Sicilia, nelle ballate popolari così come nel teatro sacro. Assisi ne possiede una delle rappresentazioni migliori che occupa l'intera parete destra dell'Oratorio. Il grande affresco è diviso in due scene che configurano le fasi del miracolo: da un lato san Giacomo che sorregge un giovane pellegrino ingiustamente impiccato, dall'altro i genitori che chiedono ad un giudice, seduto a tavola mentre mangia con altri commensali dei polli, che il loro figlio venga tolto dalla forca perché vivo ed innocente. I pennuti, prodigiosamente tornati in vita, annunciano il miracolo.

La presenza di queste scene è un indubbio segno del radicamento della cultura del pellegrinaggio in Assisi, così come le due conchiglie sull'arco di una casa a lato della porta urbica interna che conduce alla basilica di Santa Chiara indicano, con ogni probabilità, il luogo in cui una confraternita assisteva i pellegrini che vi passavano, o in ogni caso un luogo ad essi collegato. D'altro canto nel 1417 è attestata in Assisi una confraternita "...illorum euntium de Assisio ad ecclesiam s. Iacobi de Galitia" che, come spesso accadeva, si farà carico di un ospedale per pellegrini dedicato a san Giacomo, "factum per societatem hominum qui visitaverunt eius ecclesiam". Pochi anni dopo la confraternita di San Giacomo si fonde con quella di Sant'Antonio dando origine all'ospedale di San Giacomo e Sant'Antonio in *strada sancti Francisci*, che è stato l'ospedale cittadino fino ai nostri giorni. Una presenza rimasta viva nella città, giacché ancora oggi è attiva in Assisi una confraternita di questo nome. Il quadro viene completato da una chiesa dedicata a san

Giacomo nel 1090 vicino ad una delle porte urbiche che per questo, come tante altre in Umbria, si chiamerà appunto di San Giacomo. La chiesa era stata edificata in sostituzione di un pellegrinaggio penitenziale che si sarebbe dovuto compiere come pena per un grave delitto.

Va detto che i ricordi jacopei che si sono sottolineati fanno riferimento non solo al pellegrinaggio compostellano, ma anche più genericamente alla funzione di san Giacomo protettore dei numerosi pellegrini che passano per la città e che nel suo nome trovano accoglienza ed assistenza.

Da Porta San Giacomo entravano in Assisi, probabilmente, pellegrini o viandanti come l'arcivescovo di Rouen Eudes de Rigaud che, dopo aver superato gli Appennini al passo della Scheggia, giunse ad Assisi da Gubbio. L'arcivescovo transitò per Assisi nel 1254 per poi proseguire verso Roma passando per Perugia, Todi, Narni e Civita Castellana. L'arcivescovo dovette trovarsi particolarmente bene ad Assisi se, nell'attesa di risolvere le questioni *pro qua veneramus ad curiam*, vi tornò di nuovo e vi soggiornò per un intero mese, indicandoci alcuni collegamenti medievali tra Assisi e Roma. All'andata era passato per Sutri e Viterbo, seguendo quindi per la *francigena*, poi aveva toccato Orte, Sangemini e Bevagna; mentre al ritorno aveva preferito, dopo Bevagna e Sangemini, reinserirsi nella Flaminia e raggiungere Roma per Civita Castellana.

D'altro canto troviamo spesso Assisi in percorsi trasversali tra Loreto e Roma. Molti pellegrini vi arrivano da Foligno ma altri, come durante il celebre pellegrinaggio della confraternita della *Trinità dei pellegrini* di Roma del 1578, ripetuto poi nel 1602, vi giungono da Fabriano, passando per Gualdo Tadino e proseguendo per Perugia, dove la devozione del Santo Anello dalla fine del Quattrocento attirava molti devoti.

Da Assisi i pellegrini che, secondo il nostro percorso, avrebbero raggiunto Foligno, vero crocevia e snodo di tutta la mobilità devozionale nella zona, lungo quella che nelle carte viene indicata come "strada romana". Vi sarebbero andati, o vi sarebbero tornati dal momento che molti di coloro che percorrevano la Flaminia la lasciavano a Foligno per visitare Assisi e la Porziuncola, per tornarvi il giorno successivo e riprendere il proprio cammino.

Prima però incontravano Spello dove numerosi ospedali li attendevano. Monsignor Sensi ce li fa conoscere e sono: lo xenodochio di San Ventura, il lebbrosario di San Lazzaro di Corciano, lo xenodochio di San Giacomo, l'ospitale del Comune gestito in seguito dalla Fraternita del Buon Gesù e di San Bernardino, l'ospitale di Santa Maria della Misericordia, l'ospitale di Sant'Anna e successivamente di Sant'Angelo e l'ospitale di San Biagio. Tra questi "... il primo et il più antico – commenta Jacobilli nelle *Memorie storiche di Spello* – si chiama di San Giacomo che prima era fuori, ove oggi è la sua hosteria di porta Sant'Angelo, eretto nel 1260 incirca, ma poi (...) fu introdotto dentro la terra nella chiesa di San Giacomo". L'ospitale, sito originariamente "*in strada publica qua itur Perusium*", riceveva giorno e notte "*infirmos, debiles, pauperes et egenos ac expositos... a quibuscumque partibus confluentes*".

Certamente significativo è il fatto della presenza a Spello ancora una volta di una confraternita dedicata a san Giacomo e composta da pellegrini che

erano stati ad *sanctum Iacobum in Compostella*, o dai loro discendenti. È la terza che incontriamo in pochi chilometri dopo quelle di Perugia ed Assisi. La confraternita aveva la funzione di accogliere ed assistere i pellegrini di passaggio e di promuovere il culto del proprio patrono, ma nella descrizione del visitatore apostolico Pietro de Lunel del 1571, la loro chiesa appare *umbrosa et incomoda*, mentre la maggior parte dei redditi veniva destinata *prandiis et potationibus*.

Alla civiltà dei pellegrinaggi appartiene tra l'altro il dipinto conservato nella cappella del Sacramento della chiesa di Santa Maria Maggiore attribuito a Marcantonio Grecchi, che mostra un devoto negli abiti tradizionali di pellegrino che versa dell'acqua sulle anime del purgatorio. La singolare rappresentazione, piuttosto rara, potrebbe far riferimento sia ad un pellegrinaggio per procura del tipo di quelli che troviamo frequentemente negli archivi umbri per cui si stabilisce una certa somma per realizzare un pellegrinaggio in favore dell'anima del defunto, o ai benefici dello stesso tipo che derivano dalle preghiere dei membri di una confraternita di ex pellegrini in suffragio dei propri confratelli defunti.

La città di Foligno diviene presto il nodo stradale più importante di tutta la mobilità devozionale in Umbria. A Foligno la strada che stiamo seguendo incrocia la Flaminia, offrendo quindi la doppia possibilità di scendere verso Roma o di risalire verso nord. Da Foligno, poi, era facile raggiungere Loreto per il valico di Colfiorito. Non va trascurata nemmeno la possibilità di collegarsi con Ascoli Piceno, per una delle cosiddette "vie francesche" che percorrevano l'Appennino trasversalmente. In tal senso Foligno svolge anche la funzione di centro di raccolta per chi voleva, dal sud o dalle Marche, intraprendere il pellegrinaggio verso i santuari del nord. Vari testamenti redatti prima della partenza per Compostella da pellegrini che procedevano da Ascoli, da Teramo, oltre che dall'Umbria, lo testimoniano chiaramente.

Una precoce rappresentazione della Madonna di Loreto nel 1404 indica, inoltre, l'interesse ed il legame molto stretto che si instaura con il santuario lauretano. Così come gli ospitali di Pale e Colfiorito mostrano chiaramente i collegamenti devozionali verso le Marche, che fanno chiamare Porta Loreto la porta urbica che si apre in quella direzione.

Tra il XIII e XV secolo perlomeno ventuno ospitali vengono fondati a Foligno, diciassette all'interno della città ed in prossimità delle porte, uno nelle immediate vicinanze e tre sulla via lauretana. Monsignor Sensi, con la solita precisione, li identifica e ne segue l'evoluzione: "...cinque soggetti ad ordini ospitalieri: Santo Spirito (Ospitalieri di Santo Spirito), Gesù Cristo (Antoniti), San Claudio (Cruciferi), San Giovanni Gerosolimitano (Ordine dei Giovanniti), Santa Maria della Scala (Ospitalieri di San Giovanni della Scala in Siena); tre soggetti ad ordini monastici: San Giorgio e Santa Maria in Foligno, Santa Trinità di Pale (congregazione benedettina di Santa Croce di Sassovivo), San Domenico (Domenicani); tre soggetti al Terz'Ordine di san Francesco: Santa Maria, San Pietro di Colfiorito, ospitale di Rasiglia, dieci soggetti alla giurisdizione vescovile e gestiti, probabilmente tutti, da fraternite: San Giacomo, San Lazzaro di Corsciano, San Feliciano, San Francesco, Maddalena, Trinità, Ospe-

dale dei Bianchi, Santa Maria delle Poelle, Annunziata, Pietà". Il quadro è ricchissimo e sottolinea significativamente l'articolazione e la complessità del sistema di accoglienza e assistenza nella Foligno medievale, che verrà unificato in parte nell'Ospedale Maggiore agli inizi del Cinquecento, secondo una tendenza che abbiamo già notato a Perugia e che troveremo di nuovo a Spoleto.

Quella che nelle carte vediamo indicata come *strata romana* e che stiamo seguendo da Assisi, a Foligno diviene via Flaminia e da qui si dirige a sud, verso Roma. In realtà continuiamo a seguire il percorso segnalato, come alternativa alla *francigena*, negli *Annales stadenses* e dall'*Iter de Londinio* che ora punta verso sud, seguendo l'antica strada consolare romana.

Su questo tragitto, segnato dalla presenza di antichi ospedali (Santa Croce di Matigge, 1106; Sant'Egidio di Borgo Trevi, 1179; Sant'Angelo di Pissignano, 1239; ...), una tappa certamente significativa è rappresentata dal Borgo di San Giacomo. Nella zona s'innestava l'antica *Strada della Spina*, che collegava facilmente Spoleto con le Marche e che veniva seguita dai pellegrini che volevano raggiungere Loreto senza passare per Foligno. A Casenove si immetteva nella *via Plestina* che li faceva superare gli Appennini per il facile passo di Colfiorito.

Il nome di San Giacomo e l'ospedale omonimo, ma soprattutto l'importante ciclo di affreschi presenti nell'abside della chiesa sottolineano il rilievo ed il ruolo di questo incrocio. I pellegrini, infatti, trovavano di nuovo rappresentato, e con grande evidenza, il miracolo forse a loro più caro, quello del "pellegrino, la forca e il gallo". Gli affreschi, opera dello Spagna, ribadivano la sicura protezione dell'Apostolo e la punizione dei cattivi locandieri, naturali nemici del pellegrino fin *dal Liber Sancti Jacobi*. A noi ricordano ancora una volta lo stretto legame della civiltà del pellegrinaggio con le tematiche compostellane che divengono patrimonio generale della cultura dei pellegrini anche quando le vie portano ad altre mete e si è migliaia di chilometri lontani da Compostella.

Poco oltre, i pellegrini avrebbero incontrato sicura accoglienza nei numerosi ospitali di Spoleto. La città ne possedeva molti, alcuni dei quali resteranno attivi fino alla seconda metà dell'Ottocento. Sandro Ceccaroni osserva che le istituzioni ospitaliere si collocano come al solito nei pressi delle porte cittadine: "Nelle vicinanze della Porta Ponzianina e di Porta Fuga abbiamo l'ospedale di San Gregorio prima e della Stella poi; presso la Porta San Lorenzo e quella di San Matteo incontriamo, nell'arco di sei secoli, gli ospedali di San Giovanni Battista, di San Matteo Apostolo, di San Carlo Borromeo e di San Carlo Borromeo e San Matteo Apostolo, non lontano dalla Porta San Pietro o di Monterone troviamo in ordine di tempo, gli ospedali di Santa Maria del Massaccio, di Santa Croce e di San Carlo Borromeo e San Francesco di Paola". E non solo in epoca medievale: ancora nel 1756 presso Porta San Pietro si sentiva la necessità di attivare un nuovo "ospedale dei pellegrini".

Chi seguiva le indicazioni di Matthew Paris o di Tirri, arrivando a Spoleto avrebbe trovato, appena superato il ponte Sanguinario, l'ospedale di San Gregorio. Ne abbiamo la prima menzione nel 1178, allorché il vescovo Transarico dona l'"hospitale quod est iuxta ecclesiam vestram et pontem" alla chie-

sa di San Gregorio che gli darà il nome. Nel 1291, per disposizione del vescovo Gerardo, ciò che restava del patrimonio dell'antico ospedale viene dato al vicinissimo *Ospedale nuovo* o *della Stella* che ormai stava assorbendo tutte le istituzioni minori e che era diventato la maggiore istituzione assistenziale della città. Vi venivano accolti i fanciulli abbandonati, i poveri, i malati, ed i pellegrini. La tradizione vorrà che una stella avesse indicato un pozzo in cui venivano gettati i neonati "da chi faceva col delitto ammenda alla colpa". Per riparazione e per far fronte a questa esigenza, nel 1254 viene eretto l'*Ospedale nuovo*, poi affidato al contiguo monastero di suore che, seguendo la regola agostiniana, lo gestiranno con l'aiuto di oblati.

L'*Ospedale nuovo o della Stella* assorbirà lentamente molte istituzioni minori accrescendo notevolmente il suo patrimonio e le sue funzioni. Fausti ci segnala la lista degli ospedali della diocesi di Spoleto che confluiscono nell'istituzione. Tra questi troviamo tre ospedali dedicati al patrono dei pellegrini: San Giacomo "montis de Vegio" (1261), San Giacomo di Poreta (1291), San Giacomo "de ponte lapideo" (1319), che insieme ai molti altri definiti semplicemente "dei peregrini", sparsi in tutta la diocesi, sono certamente connessi al transito devozionale.

Abbiamo visto che nel 1756 si fonda un nuovo ospedale per assistere i pellegrini che entravano in città da Porta Monterone, una porta che è chiamata anche "San Pietro", indicando chiaramente l'origine e la meta del flusso dei pellegrini che vi transita. Si tratta di una reale necessità che troverà un ulteriore sviluppo negli anni successivi ed in particolare in occasione degli anni santi.

In previsione, infatti, dell'Anno Santo del 1825, raccogliendo l'invito del vescovo di Spoleto Mario Ancaiani, si decide di aumentare ancora la capacità di accoglienza dell'istituzione. Gli viene affiancato un ospizio, in parte finanziato dall'ospedale degli Infermi di San Matteo che offre "pagliacci e coperte" ed in parte da altre istituzioni religiose che contribuiranno "con olio e legna da ardere". I registri appunteranno che durante quell'Anno Santo vengono accolti e ricoverati ben 698 pellegrini, frutto di una previdenza e di uno spirito di solidarietà che sarebbe opportuno non dimenticare in previsione del giubileo romano del 2000.

Facciamo terminare qui la descrizione del nostro itinerario. Da Spoleto i pellegrini avrebbero potuto proseguire verso Roma attraverso il ben noto e documentato passo della Somma, oppure seguire un tragitto interno, anch'esso segnato e servito da diversi ospitali, che li avrebbe portati nella zona di Acquasparta e da qui a Narni, e di nuovo, sulla Flaminia.

Colpisce, peraltro, la grande quantità di *hospitalia* che troviamo nella diocesi di Spoleto disseminati su tutte le strade, anche lungo quelle minori. Molti svolgono principalmente funzioni assistenziali e sanitarie, ma tutti o quasi tutti accolgono i pellegrini. La stessa osservazione può essere fatta per gran parte del territorio umbro.

Questo ci permette di concludere con un'ultima considerazione. Senza dubbio l'intera regione, sia per la sua posizione geografica che per essere essa stessa centro e meta di pellegrinaggi specifici, è coinvolta nella cultura dei

pellegrinaggi. Non solo lungo le vie principali, ma anche attraverso percorsi alternativi, vuoi perché attratti da devozioni locali, da fiere o per *curiositas*, vuoi semplicemente *pro fame*, in quanto, a volte, era più facile trovare assistenza al di fuori delle sovraffollate vie di maggiore transito che in queste. Ciò diffonderà dovunque il ricordo e le tradizioni del pellegrinaggio, dalla Valnerina, alla alta Valle Tiberina, da Gubbio a Città della Pieve. Raramente una regione è così profondamente segnata dalla memoria del pellegrinaggio. L'itinerario da noi individuato per la sua antichità, per i riferimenti documentabili, per le numerose espressioni connesse alla cultura del pellegrinaggio, per la presenza di una fitta rete di ospitali, per il radicamento di confraternite di ex pellegrini e dei principali Ordini militari ed ospitalieri, per le testimonianze che troviamo nella letteratura odeporica, costituisce senza dubbio uno degli assi portanti di quella complessa ed articolata civiltà dell'itineranza devozionale umbra.

Nota bibliografica

L. Jacobilli, *Vite de' Santi e Beati dell'Umbria*, Foligno, 1647.

N. Albani, *Viaggio da Napoli a San Giacomo di Galizia*, Napoli, 1743.

S. Siepi, *Descrizione topologico-istorica della città di Perugia*, Perugia, 1822.

T. Bonnin, *Registrum Visitationum archiepiscopi Rothomagensis*, Rouen, 1852.

Annales stadenses auctore Alberto in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, XVI*, Hannover, 1858.

M. Sensi, *Assistenza Ospedaliera a Spoleto nel Medio Evo*, in *Medicina nel sec. III* (1972), pp. 41-66.

M. Sensi, *Assistenza Ospedaliera a Foligno nel Medio Evo*, in *Medicina nei secc. II-III* (1974), pp. 199-262; 65-117.

S. Ceccaroni, *La storia millenaria degli ospedali della città e della diocesi di Spoleto*, Spoleto, 1978.

R. Stopani, *Le vie del pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze, 1991.

M. Pitzurra, *L'Ospedale di Santa Maria della Misericordia a Perugia dalle origini ad oggi*, Perugia, 1992.

G. Tommasi Aliotti, Il *Gran Maestro Tommasi e l'Ordine di Malta a Cortona*, Perugia, 1995.

P.L. Meloni, *Appunti sulla Peregrinatio Jacobea in Umbria*, in *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea*. Atti del convegno, Perugia, 1995.

R. Sottani, *La Commenda di San Luca: dal Santo Sepolcro all'Ordine di Malta* in AA.VV., *Cabrevatio brevorum. Priorati, Baliaggi e Commende dell'Ordine di Malta*, Perugia, 1997.

Santuari e luoghi di culto mariano attorno al lago Trasimeno

Giancarlo Baronti

Premessa

La scelta di privilegiare per il territorio del Trasimeno un percorso mariano appare francamente obbligata: oltre ai numerosi santuari e chiese dedicati sotto vario titolo alla Vergine, non esiste pieve o parrocchiale o cappella, pur diversamente titolata, in cui non si conservi un'immagine della Madonna col Bambino fatta oggetto di particolare devozione, per non parlare poi delle numerose edicole e maestà poste ai crocicchi, lungo le strade o ricavate nei muri esterni delle abitazioni, quasi tutte dedicate al culto mariano.

Le immagini più ricorrenti sono d'altra parte quelle in cui viene rappresentata la maternità trionfante della Vergine assieme al Bambino, fulcro egemone che catalizza le maggior parte delle pratiche devozionali, terapeutiche e votive in quanto riesce a rappresentare e significare con pronta immediatezza e efficace sintesi l'inesauribile potenza naturale della maternità e la inesausta continuità della vita.

All'interno di questo tema iconografico, notevole è la presenza delle cosiddette Madonne del latte, in cui si rappresenta la Vergine mentre allatta il Figlio, a testimonianza della diffusa e sentita necessità di disporre di situazioni esemplari protette e garantite all'interno delle quali poter incanalare e risolvere i momenti critici della vita umana legati al puerperio e all'allattamento.

Rispetto alla maggior parte degli edifici religiosi presenti in un determinato territorio (eremi, pievi, complessi monastici, chiese parrocchiali), edificati e nati sulla base di una progettualità e di un disegno umani, in ordine a esigenze di carattere comunque funzionale (evangelizzazione delle campagne, controllo e appropriazione del territorio, organizzazione delle strutture diocesane) i santuari sembrano dipendere per la loro fondazione e localizzazione direttamente e espressamente da un esplicito atto della volontà divina, da un'improvvisa epifania del sacro che "richiede ed esige" che nel luogo prescelto e indicato venga eretto un dignitoso edificio di culto.

Sulla base di queste semplici considerazioni, ogni discorso che voglia affrontare le tematiche sociali e culturali connesse all'insediamento dei santua-

ri e dei luoghi di culto, in particolar modo di quelli mariani, all'interno di un ambito territoriale delimitato, deve necessariamente tenere in considerazione alcuni elementi basilari estremamente importanti.

Il primo concerne le leggende di fondazione, che testimoniano dell'occasione e delle modalità dell'irruzione del sacro nel quotidiano di una comunità. In un'area così fortemente antropizzata e ricca di secolari insediamenti come quella del Trasimeno, è difficile che le ierofanie accadano in luoghi che non siano stati già precedentemente marcati e individuati da presenze o sporgenze del sacro, sia pur di carattere arcaico e pagano, ma comunque sedimentatosi all'interno della memoria collettiva. In effetti, gli eventi miracolosi legati alle apparizioni o alle manifestazioni della Vergine in età moderna riguardano quasi esclusivamente luoghi marginali, edicole di campagna o boschive, "dimenticate" dalla comunità, private del culto e della conseguente manutenzione, invase dai rovi e dalle erbacce, in procinto di essere completamente fagocitate dal mondo naturale, che improvvisamente "si risvegliano", richiamando urgentemente alla dimensione del sacro una comunità totalmente assorbita nell'orizzonte mondano.

Le irruzioni del sacro all'interno del quotidiano trascorrere della vita, seguono delle modalità ben codificate e quasi stereotipe, indirizzandosi prevalentemente verso persone fortemente marginali rispetto ai centri decisionali, che devono attraversare, proprio a causa della loro estrema subalternità, molteplici prove e reiterate vicissitudini per essere prese in considerazione e finalmente credute, generalmente grazie ad un definitivo evento prodigioso che riesce a convincere anche i più dubbiosi e restii.

Non è certo un caso se le figure mediatrici di carattere positivo, almeno per quanto concerne il territorio del Trasimeno, siano costituite da giovani donne sul fare della pubertà, che conducono esistenze dimesse e svolgono incarichi marginali, serve o pastore, mentre i loro interlocutori maschili che ripetutamente rifiutano di prestare loro fede, increduli e sprezzanti, costituiscono invece i vertici del potere comunitario laico od ecclesiastico.

Non è casuale nemmeno che le ierofanie caratterizzate da una mediazione negativa – il sacro si manifesta con un prodigio in seguito ad un oltraggio fatto ad una immagine della Vergine – abbiano come protagonisti dei maschi adulti.

L'irruzione del sacro mariano, oltre ad aprire alla comunità il versante ultramondano e fornire agli umani la possibilità di affidare alla infinita misericordia della madre divina la risoluzione delle loro quotidiane sofferenze, allude anche al versante mondano, indicando chiaramente il punto di disagio della "civiltà", il luogo di attrito della organizzazione del vivere sociale: la subordinazione del femminile e della naturale preminenza della donna portatrice di vita rispetto alle istanze di ordine sociale e culturale instaurate dagli uomini.

Il secondo elemento da tenere in considerazione concerne l'iter materiale, spesso complesso e intricato, che prevede abitualmente, dopo il riconoscimento dell'evento miracoloso e della diffusione della sua conoscenza, la messa in moto di quel meccanismo di reciprocità sinergica essenziale per decretare il "successo" di un luogo di culto, spesso a detrimento di altro santuario vicino, ge-

stito da altra comunità: accrescendosi la fama miracolistica aumentano di conseguenza i fondi a disposizione per costruire e abbellire il luogo e sviluppandosi le operazioni di costruzione e di decoro, aumenta parallelamente l'afflusso popolare che divulga ulteriormente la fama dei miracoli.

In terzo luogo è necessario considerare che, in genere, la "vitalità" di un'immagine religiosa non è eterna, anche il sacro "si consuma", è soggetto a decadenza e usura: dopo la straordinarietà della ierofania e il successivo acme miracolistico si verifica un periodo di stabilizzazione che prelude ad una decadenza più o meno rapida, spesso in concomitanza con epifanie del sacro in luoghi vicini. Cessano i pellegrinaggi, diminuiscono notevolmente gli ex-voto e le donazioni, l'edificio comincia lentamente ad andare in rovina, non ci sono più i fondi per restaurarlo e alla fine cade o si abbatte: nel contempo incomincia a sorgerne un altro in rapporto ad una nuova, improvvisa ierofania, magari a pochi chilometri di distanza.

In effetti la fruizione del luogo sacro a scopo devozionale, votivo o terapeutico interessa solo marginalmente le comunità più vicine che dalla frequentazione ritraggono invece indubitabili vantaggi economici: la domesticità e l'appaesamento non si confanno al sacro, il santuario e l'immagine miracolosa, entrando nell'orizzonte della quotidianità, perdono, per coloro che li frequentano abitualmente, gli essenziali caratteri della straordinarietà. I fruitori naturali del sacro sono quindi coloro che giungono da altro luogo e che si avviano in pellegrinaggio mediante un percorso di avvicinamento al sacro attraversato da timori e da speranze: per essi, che recano all'immagine miracolosa un fardello di pene o un pegno di gratitudine, il sacro desiderato si manifesta comunque sempre nella sua straordinaria eccezionalità, almeno fino a quando, a causa di complessi processi di interazione di carattere sociale e culturale, l'immagine miracolosa non comincia a perdere la sua capacità di attrazione. Questo spiega in parte la notevole stratificazione di santuari e di luoghi di culto mariano all'interno del territorio considerato, spesso situati a poche centinaia di metri l'uno dall'altro. Se in una prospettiva diacronica il fenomeno sarebbe difficilmente comprensibile, all'interno di una considerazione sincronica appare chiaramente come i luoghi di culto, oltre al fatto ovvio, riguardo al passato, di essere stati edificati in epoche differenti, hanno dei periodi di "attività" abbastanza contenuti: in ciascun intervallo di tempo che si possa considerare molti di essi pur continuando ad esistere materialmente e fisicamente, di fatto non esistono più spiritualmente, cioè come poli di attrazione del culto e della devozione popolare.

In ultimo luogo è necessario tener presente quella che si potrebbe definire la "materialità del sacro", almeno in rapporto alle esigenze espresse a livello di religiosità popolare. Parlare in modo indifferenziato di edificio sacro o di luogo sacro tout court, come se il sacro "aleggiasse" impalpabilmente all'interno del perimetro dello spazio religioso, non pare assolutamente conforme alle modalità di fruizione del sacro come concretamente si manifestano e si rilevano a livello popolare. All'interno del più vasto spazio religioso, il sacro si materializza, spesso anche in posizione decentrata e marginale, in un'immagine specifica, in un sito particolare che può essere a seconda dei luoghi

o una pietra dotata di particolari connotati e poteri terapeutici, oppure una lastra su cui si intravede un'impronta sacra, oppure la grotta da cui scaturisce la polla d'acqua terapeutica. Per entrare in rapporto positivo con il sacro è quindi necessario dirigersi, mettendo in atto rituali codificati di rispetto, proprio verso la "fonte" del sacro, per cercare di realizzare un proficuo contatto fisico, il solo che possa garantire il buon esito della devozione, della impetrazione o della richiesta terapeutica: per la religione ufficiale l'immagine sacra funziona da simbolo mediatore attraverso cui si agevola il rapporto con il divino, per la religiosità popolare l'immagine sacra e il sacro coincidono.

Il percorso che proponiamo non esaurisce totalmente le emergenze mariane del territorio del Trasimeno, in quanto abbiamo cercato di centrare l'attenzione proprio su quelle situazioni in cui la localizzazione del luogo sacro sia dipesa da istanze molteplici (prodigi, miracoli, devozione popolare, concorso delle autorità ecclesiastiche e civili) e non dalla pura e semplice nuova titolazione di santuari e luoghi di culto preesistenti.

Santuario della Madonna del Soccorso, vocabolo Soccorso, Magione

Provenendo da Perugia, prima di arrivare a Magione, una deviazione sulla destra conduce dopo circa un chilometro al vocabolo Soccorso che prende il suo nome proprio dal Santuario edificato ai primi del Settecento in seguito ad un evento miracoloso. La leggenda di fondazione (qui riferiamo quella raccolta da san Giovanni Panicucci nel 1833, mentre quella attualmente documentabile nella traduzione orale a Soccorso appare molto diversa ed è probabilmente il frutto di una contaminazione con la leggenda di fondazione del Santuario della Madonna dei Miracoli di Castel Rigone e del Santuario della Madonna di Mongiovino) narra che l'immagine della Madonna del Soccorso o della Misericordia (in piedi con il manto allargato a proteggere i fedeli devotamente inginocchiati in preghiera) si trovava sulla parete di un'edicola di campagna chiusa su tre lati da pareti in muratura e protetta sul fronte da una grata di ferro.

Il primo di marzo del 1719 una pastorella di nome Cecilia passando nelle vicinanze con il suo gregge di pecore sentì una voce che la apostrofava e voltatasi si accorse che la Madonna le parlava affacciata all'inferriata dell'edicola, dicendole di recarsi alla Villa (il più vicino centro abitato) e di riferire al parroco che facesse ripulire il luogo ove sorgeva l'edicola, infestato di rovi e di erbacce, senza preoccuparsi di abbandonare le pecore perché le avrebbe custodite lei stessa. La pastorella fece quanto le aveva detto la Vergine, ma il parroco non le credette e la trattò da visionaria. Mentre la pastorella ritornava indietro verso l'immagine sacra, il parroco fu però assalito dal dubbio e accingendosi alla messa riferì ad alcuni presenti l'accaduto avvertendo che se durante la celebrazione della messa non fosse riuscito a sollevare l'ostia consacrata, allora avrebbe prestato fede alle parole della pastorella. Così infatti avvenne ed il parroco seguito da tutti i fedeli si recò in

processione verso l'edicola sacra che fu subito ripulita di tutte le erbacce che la circondavano. Immediatamente incominciarono a verificarsi guarigioni miracolose come quella ancora documentata da una delle poche tavolette votive rimaste affisse alle pareti che risale al 6 luglio 1719. Da quel momento inizia la costruzione del santuario, completata circa dieci anni più tardi, che nella prima metà del Settecento registra un continuo e notevole afflusso di fedeli, provenienti anche dalla Toscana, che portavano offerte e lasciavano ex-voto a testimonianza delle grazie concesse dalla Madonna del Soccorso.

Tra gli oggetti votivi rimasti in loco si notano oltre ai più recenti ed usuali cuori d'argento, alcuni ex-voto anatomorfi e molti brevi di stoffa, cordiformi e a losanga, a testimonianza di grazie fatte dalla Vergine a bambini molto piccoli.

Nel corso dell'Ottocento il Santuario va incontro ad un progressivo degrado e solo i recenti restauri gli hanno restituito il primitivo aspetto e decoro. Attualmente vi si svolge una festa congiunta alla sagra del paese in occasione della natività della Madonna (8 settembre).

Chiesa della Madonna delle Grazie, Magione

La chiesa della Madonna delle Grazie di Magione, detta anche dell'Immacolata, era anticamente chiamata "Madonna dell'Ospedale", in quanto faceva parte del grande complesso monastico di Pian di Carpine, retto dai monaci Basiliani, i quali gestivano anche un adiacente Ospedale, cioè un ostello di tappa per i pellegrini che si recavano in Terrasanta. Il complesso monastico, menzionato sin dal 1209, non ebbe lunga vita a causa dei conflitti tra i monaci ed i componenti la comunità di Pian di Carpine, che ritenevano troppo gravose le corvées che erano periodicamente obbligati a fornire al convento. A seguito di un episodio più grave degli altri che costò la vita ad un addetto all'Ospedale, nel 1261 avvenne la completa demolizione della torre dell'Ospedale e di alcuni edifici annessi che provocò un progressivo decadimento del complesso monastico-ospedaliero sino al suo completo abbandono da parte dei monaci basiliani. A partire dal 1371 la chiesa incomincia a perdere la sua caratterizzazione originale di chiesa conventuale per acquisire definitivamente il nome di Madonna delle Grazie.

Nel corso del tempo l'edificio ha subito numerosi rifacimenti e restauri che ne hanno notevolmente modificato l'aspetto complessivo: nel 1639 è documentato un restauro e un ampliamento, mentre nel 1720 fu innalzato il campanile sulle fondamenta della torre di difesa dell'antico ospedale. Altri interventi risalenti agli inizi dell'Ottocento con il rifacimento dell'orchestra e la chiusura dei due accessi laterali hanno configurato l'aspetto attuale dell'edificio, non modificato neppure dai restauri del 1950 che hanno riparato i danni bellici e quelli causati da un fulmine che aveva danneggiato la sommità del campanile.

Al di là di queste vicende storiche l'importanza della chiesa della Madonna delle Grazie per il culto mariano sta nel grande affresco della *Madon-*

na in Trono (centimetri 270x200) posto sull'altare maggiore, datato 1371 ed eseguito probabilmente da Andrea di Giovanni da Orvieto su commissione di Francesco Donati che nel 1390 sarà nominato castellano della Magione.

La struttura del dipinto è piuttosto complessa e si deve proprio alla complessità della simbologia utilizzata dall'artista il fatto che quello che in origine e nell'intenzione del committente doveva costituire un perenne monumento celebrativo della sua fede, delle sue opere e soprattutto del suo ruolo egemone all'interno della comunità, sia divenuto nel tempo, sottoposto ad una attenta e ed interessata rilettura subalterna, un'immagine venerata alla quale, a dire del vescovo perugino Francesco Riccardo Ferniani, che la consacrò nel 1743, si attribuivano grandi miracoli.

La Vergine siede incoronata in trono con un velo bianco con frangia dorata che le scende dal capo e, passando sotto il collo, le si drappeggia sulla spalla destra; con la mano sinistra tiene il capo del Bambino e se lo accosta delicatamente al seno, mentre con la destra ne sorregge e ne protegge il corpo. La Madonna, con il volto inclinato verso sinistra e leggermente piegato in basso, fissa lo sguardo attento e mesto sul bambino che afferra strettamente la mammella con ambedue le mani e ne avvicina il capezzolo alle labbra, osservando, con espressione decisa ed imbronciata, gli eventuali astanti. Ai lati del trono sono raffigurati tre angeli per parte sorreggenti dei cartigli e dei simboli che si riferiscono alle attività del committente, Francesco Donati, raffigurato ai piedi della Vergine, sulla sinistra, genuflesso in preghiera. Al di sotto del trono della Madonna è raffigurata Eva con diadema dorato, veste bianca, ricoperta di pelle, in una singolare postura che si potrebbe quasi definire "pagana", mollemente sdraiata e appoggiata sul braccio destro come le raffigurazioni delle urne etrusche, mentre stringe nella mano sinistra un rametto di fico da cui pende un frutto. Un serpente con testa scarmigliata di donna si erge arrotolato al braccio sul suo fianco destro e le sibila all'orecchio le insidiose tentazioni.

Non ci dilungheremo oltre nella descrizione del dipinto che mostra elementi simbolici diffusi e complessi, in quanto abbiamo enucleato gli elementi fondamentali che hanno probabilmente consentito a livello popolare una riplasmazione ed appropriazione dei simboli in funzione protettiva ed apotropaica, indipendentemente da quelle che erano state le intenzioni del committente e dell'esecutore dell'opera.

Il dipinto senza alcun dubbio raffigura una Madonna del latte sia pur caricata di una ricca simbologia che contrasta con la semplicità e la immediatezza con cui si trovano generalmente raffigurate tali immagini nelle edicole sacre e nelle chiese dell'area del lago Trasimeno (vedi, ad esempio, la coeva Madonna del latte nella chiesa di Santa Maria Maddalena di Castiglion del Lago, quella della Querciolana presso Panicale e quella della Madonna dei Miracoli di Castel Rigone); il culto sarà quindi stato quello abitualmente riservato a tali immagini della Vergine: le puerpere si saranno rivolte a lei per impetrare una abbondante discesa di latte e per proteggere se stesse ed il bambino dai rischi connessi all'allattamento (ingorgo mammario, vomito latteo etc.). La presenza sottostante e contrapposta della figura di Eva (la donna del-

la salvazione opposta alla donna della perdizione del genere umano, l'Annunciazione contro la Tentazione) con a fianco il serpente dalla testa di donna, può però aver consentito di indirizzare nei confronti della sacra immagine anche attese di protezione da ulteriori rischi connessi all'allattamento che in altre raffigurazione di Madonne del latte non sono solitamente evocati, quelli cioè connessi al furto magico del latte materno.

Nelle credenze popolari il furto del latte materno può manifestarsi secondo due modalità distinte. La prima riguarda la perdita vera e propria del latte da parte di una donna a causa di scambi incontrollati di alimenti e vivande con altre puerpere o in seguito all'invidia che la sua abbondanza di latte e la pienezza dei suoi seni suscita in altre donne meno fortunate e dotate dalla natura. La seconda modalità concerne la credenza nella "biscia lattona", un rettile goloso di latte che s'introduce abilmente nelle case ed approfittando della stanchezza della madre introduce la coda nella bocca del bambino per tenerlo buono e gli si sostituisce nella poppata: di conseguenza il bambino deperisce sino a morire anche se la madre è convinta che sia nutrito a sufficienza. La rappresentazione del serpente con la testa di donna dall'atteggiamento ostile ed intrigante evoca immediatamente e corposamente questi due rischi connessi all'allattamento, ma allo stesso tempo, destorificandoli in una situazione protetta qual'è quella del luogo sacro e della raffigurazione ove domina corposamente la figura della maternità trionfante della Vergine, li allontanano definitivamente da coloro che si recano a chiedere protezione ed aiuto. Eva stringe nella mano sinistra ed esibisce un rametto di fico con un frutto. Se dovessimo attenerci ad una lettura ovvia e canonica del simbolismo del fico dovremmo far riferimento all'albero della conoscenza del bene e del male nel paradiso terrestre ed alle foglie con le quali Adamo ed Eva coprirono le loro nudità, per la prima volta avvertite come vergognose. Ma se inseriamo il simbolismo del fico all'interno di una lettura "lattea" del dipinto non possiamo trascurare il fatto che il fico, a causa del suo lattice, è considerato, a livello popolare, in stretto rapporto con la lattazione e che in aree vicine è documentato l'uso di seppellire le placente sotto le radici di alberi di fico, proprio a scopi galattofori.

Chiesa di Santa Maria d'Ancaelle, Sant'Arcangelo, Magione

Prima di raggiungere il centro abitato di Sant'Arcangelo, sulla sinistra, ai piedi della scarpata ed in posizione ribassata rispetto al piano stradale sorge l'antichissima chiesa di Santa Maria d'Ancaelle o d'Ancaielle, che pare tragga il suo nome da una compagnia di Serve (*ancillae*) di Maria esistenti nella comunità. Di struttura tardo romanica risale al sec. XII, anche se corre la leggenda che sia stata ricostruita nel XVIII secolo dopo essere stata precedentemente sommersa dall'innalzamento delle acque del lago. All'interno l'altare in pietra serena del Cinquecento contorna un singolare affresco: sulla sinistra i Santi Michele Arcangelo e Giovanni Battista, sulla destra i Santi Antonio Aba-

te e Rocco, mentre al centro è inserita una tavola trecentesca raffigurante la Madonna in trono col Bambino che con la mano destra si aggrappa allo scollo dell'abito della madre, protetta da una copertura metallica che viene aperta solo in occasioni particolari. L'iconografia del Bambino che si aggrappa allo scollo dell'abito della Vergine è abbastanza diffusa nell'area del lago Trasimeno; si vedano gli affreschi delle chiese di San Salvatore a Isola Maggiore e di San Vito a Passignano.

Attualmente l'immagine non è più oggetto di particolari forme devozionali, ma si ricorda che in occasione della festa dell'Immacolata Concezione (8 dicembre) avvenisse da parte dei pescatori della zona una distribuzione di lasche fritte nello spiazzo antistante.

Proseguendo in direzione di Chiusi si trova sulla destra il nucleo antico di Sant'Arcangelo ove è situata l'edicola della *Madonna detta dei Bartocciami*, che attualmente non presenta forme particolari di culto, ma che in un recente passato era oggetto di una forma di devozione a scopo terapeutico-protettivo abbastanza singolare. Alla fine del secolo scorso quel che restava dell'immagine della Vergine era ricoperto da grappoli di sacchetti che pendevano da cordicelle appese alla lampada votiva dell'edicola. Tali sacchetti, contenenti frammenti e polvere d'intonaco raschiato dall'immagine sacra, dopo essere stati utilizzati a scopo terapeutico, appesi al collo di bambini per guarirli delle più comuni affezioni infantili o a quello delle puerpere per favorire un'abbondante lattazione, venivano poi riportati all'edicola della Madonna dei Bartocciami ed appesi innanzi all'immagine in funzione votiva.

Chiesa di Santa Maria di Montivalle, Sant'Arcangelo, Magione

Appena attraversato il centro abitato di Sant'Arcangelo, prima di affrontare la salita di Braccio, sulla sinistra si trova la chiesetta di Santa Maria di Montivalle, collegata alla strada principale da una breve carreggiabile sterrata.

Il semplice edificio a pianta rettangolare con copertura a capanna e la facciata rivolta verso il lago è stato restaurato da poco tempo ed è meta di culto soprattutto nei mesi di agosto e di settembre. A fianco del portale presenta due finestrelle che permettono, anche quando la chiesa non è praticabile, ai devoti ed ai passanti di rivolgersi all'immagine sacra con la stessa immediatezza e con lo stesso contatto fisico che si può avere con le immagini delle edicole sacre. In effetti la leggenda di fondazione della chiesa ci dice come un tempo l'immagine sacra fosse collocata in una maestà isolata in un campo vicino e che solo in seguito ad un evento miracoloso si dette inizio alla costruzione della chiesa. In un tempo non precisato – ma sulla facciata è inserita una pianella con la data 1631 – un giovane pastore che pascolava il suo gregge nei dintorni dell'edicola sacra, dopo aver perduto al gioco con un suo compagno, preso dall'ira, scagliò contro l'immagine della Vergine un sasso. L'intacca provocata sull'intonaco si trasformò in una ferita dalla quale incominciò a sgorgare del sangue, provocando il pentimento del giovane e l'ac-

correre numeroso della popolazione richiamata dall'evento miracoloso: l'immagine venne quindi ricollocata nella chiesa costruita con il concorso solidale di tutti gli abitanti di Sant'Arcangelo. L'immagine della Vergine con il Bambino che si osserva sopra l'altar maggiore non è più forse quella relativa al miracolo o se lo è appare ricoperta da interventi di rifacimento posteriori, l'ultimo dei quali risale agli anni quaranta di questo secolo.

Nella adiacente sacrestia, a testimonianza di un culto e di una devozione costanti, sono conservati numerosi ex-voto consistenti in cuori d'argento con allegata la foto del donatore, orologi e monili femminili, questi ultimi frutto della devozione delle donne del luogo che durante l'ultimo conflitto mondiale avevano richiesto alla Vergine il ritorno dei coniugi lontani: tra il materiale votivo risaltano un paio di manette offerte da un soldato che nel corso della seconda guerra mondiale era stato imprigionato e che grazie all'intervento della Madonna di Montivalle riuscì a riacquistare la libertà. La festa della Madonna di Montivalle si svolge per la Natività della Vergine (8 settembre) e fino a non molto tempo fa in tale occasione venivano distribuite ai fedeli delle pagnottelle realizzate da una locale confraternita con il frutto delle questue.

Proseguendo lungo la strada che costeggia le sponde del lago s'incontra dopo pochi chilometri una deviazione sulla sinistra che conduce al piccolo nucleo abitato di Casalini: prima del paese, sotto l'ombra minacciosa del poggio di Montalera, sorge una piccola chiesa dedicata alla *Madonna del Bocconcello*, da poco restaturata e restituita al culto, di cui non si conosce l'origine e la leggenda di fondazione: la denominazione "del bocconcello" potrebbe però far pensare ad un antico uso di distribuzione di panetti devozionali come avveniva nella vicina chiesa di Santa Maria di Montivalle o di elemosine ai poveri. "Bocconcello" è infatti il nome con cui viene designata, in alcune zone dell'Umbria, una pizza salata composta di farina, olio, formaggio e avanzi di prosciutto che si prepara e consuma in occasione delle festività pasquali.

Santuario della Madonna della Carraia, vocabolo Carraia, Panicarola, Comune di Castiglion del Lago

Ritornando indietro e proseguendo verso Panicarola prima del paese s'incontra sulla sinistra la deviazione della litoranea che si ricongiunge dopo poco alla statale numero 71 e che conduce alla frazione di Carraia, ove sorge appunto il santuario della Madonna della Carraia, anch'esso iniziato a costruire verso la metà del Seicento in seguito ad un evento miracoloso molto simile a quello che dette origine alla chiesetta della Madonna di Montivalle. La leggenda di fondazione dice infatti che nel luogo ove sorge il santuario esisteva una edicola sacra con l'immagine della Vergine in trono col Bambino, risalente probabilmente alla fine del Cinquecento, nei cui pressi erano soliti riunirsi alcuni abitanti della zona per giocare a bocce, tradizione questa che continua tuttora. In un giorno imprecisato del 1659 uno dei giocatori, adirato per l'andamento del gioco e per non aver ottenuto dalla Vergi-

ne l'aiuto richiesto alla buona riuscita di un tiro, scagliò una boccia contro l'edicola cogliendo l'immagine della Madonna nell'occhio destro, staccando frammenti d'intonaco e di colore e facendo sgorgare dalla ferita abbondanti lacrime.

Sull'affresco conservato e custodito all'interno di una nicchia del ricco altare maggiore in legno dorato, ancora oggi si può osservare l'intacca provocata dalla boccia scagliata dal sacrilego giocatore. La tradizione orale vuole anche che la croce di ferro posta a circa una decina di metri di distanza dal santuario a sinistra del portale principale, ricordi il luogo esatto ove il giocatore, immediatamente dopo aver scagliato la boccia, fu inghiottito dalla terra. Attualmente non sono documentate forme particolari di culto anche se sappiamo, dai documenti rimasti, che alla fine del Settecento il santuario era meta di moltissimi fedeli che lasciavano ex-voto e donazioni ed anche di periodici pellegrinaggi organizzati dalle vicine comunità che in parte ancora si attuano: la domenica di Pasqua veniva al santuario la processione da Panicarola, il lunedì successivo da Sanfatucchio, mentre in agosto si svolgeva la processione più caratteristica, quella organizzata dagli abitanti di San Feliciano, che giungevano con un corteo di barche dalla parte opposta del lago.

Chiesa della Madonna del Busso, Panicarola, Castiglion del Lago

Ritornando verso Panicarola, dopo aver superato il centro abitato in direzione di Panicale, s'incontra in località Scopetino la piccola chiesa della Madonna del Busso di recente edificazione (1905-1913) sulle fondamenta di una piccola cappella costruita nella prima metà dell'Ottocento. Sicuramente la chiesa deriva il suo titolo da una tecnica di pesca, oggi dismessa, impiegata dai pescatori del lago e definita "bottata" che consisteva nell'allestire un sistema di reti a trappola e di fare al tempo opportuno grande rumore e strepito dalle barche, battendo coi remi sull'acqua o sul legno delle barche (busso) per far cadere il pesce nelle reti. In questo caso l'immagine della Madonna del Busso si caratterizzerebbe come particolarmente venerata dai pescatori locali e questo spiega i moltissimi ex-voto che si erano accumulati nel tempo intorno all'immagine sacra e che sono stati ripetutamente trafugati e la grande folla che accorre in occasione della festa che si celebra l'ultima domenica di settembre. La chiesetta, che presenta problemi di statica ed è stata infatti ripetutamente rinforzata, è di struttura estremamente semplice e presenta ai lati del portale le due caratteristiche piccole finestrelle che permettono al devoto ed al viandante di "entrare" in contatto con il sacro anche se la porta d'ingresso è chiusa.

Riprendendo la strada che da Casalini conduce verso Panicale in località Le Mura s'incontra sulla biforcatura di un bivio una piccola cappella costruita intorno ad un'edicola cinquecentesca con l'immagine di una Madonna con Bambino. Proseguendo sempre verso Panicale, a ridosso del centro abitato in

località Madonna delle Grazie, di fianco ad un'edicola dedicata alla Vergine e recentemente restaurata, parte una strada sterrata che dopo breve tratto conduce alla chiesa di *Santa Maria della Querciolana* o Cercolana eretta alla fine del Quattrocento inglobando un'edicola campestre preesistente con l'immagine trecentesca ritenuta miracolosa di una Madonna del latte con angeli e i santi Giovanni Battista e Antonio Abate. La chiesa ha subíto notevoli rifacimenti e ridimensionamenti e solo recentemente è stata adeguatamente restaurata.

Attraversando il centro abitato di Panicale dove si diparte la strada per Paciano, via Ceraseto, sorge la bella chiesa della *Madonna della Neve* eretta a ricordo di una memorabile nevicata d'agosto, ma più comunemente detta *Madonna della Sbarra*, costruzione seicentesca edificata sul luogo ove sorgeva una edicola quattrocentesca con l'immagine della Vergine, da tempo dimenticata e sommersa dalla macchia e dai rovi: una volta riscoperta la sacra immagine, tuttora conservata all'interno del tempio che custodisce anche una tela seicentesca raffigurante la Madonna col Bambino, si diffuse la fama dei suoi miracoli e fu edificata la chiesa che prende il nome dall'esistenza nei pressi della sbarra del controllo daziario.

Proseguendo per la strada, si arriva a Paciano dove, poco distante dal borgo sorge il santuario della *Madonna della Stella*, edificato nella seconda metà del Cinquecento in seguito ad un fatto prodigioso avvenuto nel 1561. Secondo quanto riferisce la tradizione, un pellegrino, alloggiato in una locanda di Paciano, vide per tre sere di seguito una stella luminosissima posarsi sopra un'edicola dedicata alla Vergine, situata a poca distanza dalle mura del paese. Il prodigio, osservato anche da molti abitanti del borgo, stimolò la raccolta di offerte e di donativi che portarono all'erezione della chiesa al cui interno si conserva l'affresco quattrocentesco della Madonna con bambino che adornava la pre-esistente edicola.

Uscendo da Paciano in direzione di Chiusi ed imboccata la direzione per Villastrada, superato quest'ultimo abitato in direzione di Poggi, s'incontra, isolato sulla sommità di un colle, il seicentesco edificio in laterizio della chiesa della *Madonna dei Poggi* che conserva al suo interno una tela raffigurante la Madonna col Bambino ornato di collana e braccialetti di corallo e San Giovanni Battista, ed ha la caratteristica configurazione della facciata con il portale affiancato da due finestrelle. L'origine della chiesa è legata ad un evento miracoloso, calco sicuramente di leggende di fondazione di santuari vicini di maggior rilevanza: una pastorella inviata dalla Madonna, che le era apparsa mentre pascolava le sue pecore, ad informare i suoi compaesani del suo desiderio di vedere edificata sul posto una chiesa, non viene creduta sino a quando non si presenta con un secchio rovesciato dal quale, malgrado sia pieno, non cade neppure una goccia d'acqua.

Proseguendo verso Gioiella s'incontra la deviazione per Porto che conduce rapidamente verso la chiesa della *Madonna del Popolino* sorta nella seconda metà del Cinquecento con nome di Madonna del Cappelletto, in cui si conserva un affresco cinquecentesco di Madonna col Bambino che la tradizione vuole essere stato rinvenuto dagli abitanti di Porto nelle acque del

OMISSIS

63. *Montecolognola, chiesa della Madonna delle Fontanelle, (sec. XVI).*

canale della Chiana. Trasferita in paese l'immagine però scomparve e fu in seguito ritrovata nel luogo del primitivo rinvenimento dove fu edificata prima una piccola cappella e poi una semplice chiesa con le caratteristiche finestrelle laterali al portale, ora tamponate. All'interno si conservano alcuni ex-voto consistenti in cuori argentati, monili femminili e una tavoletta dipinta risalente al 1871. Molto simile appare la leggenda di rinvenimento dell'immagine della Madonna della Càina a Pilonico Materno, adagiata su un ramo di quercia e trascinata nell'interno dalle acque dell'emissario del Lago Trasimeno.

Ritornando indietro in direzione di Castiglion del Lago, in località Vitellino, prima del centro abitato, sorge sulla sinistra la piccola chiesa della *Madonna del Vitellino,* recentemente restaurata e risalente ai primi del Settecento. Come altre chiesette di campagna è stata edificata sul posto ove sorgeva

un'edicola rurale con un'immagine miracolosa della Sacra Famiglia, segata a massello e riportata sopra l'altare maggiore del nuovo edificio. L'affresco miracoloso non è più visibile, forse asportato, deteriorato o addirittura nascosto sotto le ridipinture. Resta ancora il mistero del titolo, Madonna del Vitellino, che ha dato origine al toponimo attuale.

Anche se una relazione settecentesca parlando dell'affresco della Sacra Famiglia dice che nella fascia inferiore della pittura si leggeva il nome del committente: Giuseppe di Nicolò Vitellano, la tradizione orale fa risalire il titolo della Vergine ad eventi più suggestivi. Una tradizione vuole che nel luogo, al tempo della battaglia del Trasimeno, sia stato sepolto un tesoro frutto di saccheggio, comprendente un vitello d'oro; un'altra parla della presenza di uno spirito notturno che in sembiante di vitello terrorizzava i viandanti e che solo in seguito all'erezione dell'edicola sacra cessò le sue apparizioni; infine un'altra fa riferimento ad una crisi di natalità del bestiame, le vacche non riuscivano a portare a termine le gravidanze, risoltasi con l'erezione dell'edicola votiva da parte della popolazione locale.

Proseguendo in direzione di Castiglion del Lago s'imbocca sulla sinistra la deviazione per Pozzuolo e poco dopo aver superato il sottopasso della ferrovia s'incontra sulla destra, proprio lungo il bordo della strada la *chiesetta della Madonna del Soccorso,* edificata anch'essa sul luogo ove sorgeva una precedente edicola mariana. Restaurata di recente presenta la caratteristica facciata col portale affiancato da due finestrelle. Costruita nella prima metà del Seicento conserva un affresco della Madonna della Misericordia o del Soccorso dipinta da Adriano Zabanelli intorno al 1640. Agli inizi dell'Ottocento intorno alla chiesetta era situato un cimitero.

La zona occidentale del lago Trasimeno tra Pozzuolo e Petrignano del Lago annoverava altri luoghi importanti di culto mariano che sono andati completamente distrutti o dei quali restano solo poche tracce

La chiesa di Santa Maria dei Pini che si trovava nei pressi della strada provinciale che da Pozzuolo conduce a Petrignano del Lago, sulla sinistra dalla parte opposta del cimitero, dove vi sono abitazioni che hanno sulle pareti due stemmi dei monaci olivetani, fu demolita perché pericolante nella prima metà dell'Ottocento. Nella visita apostolica del 1572 il vescovo Paolo Mario della Rovere la dichiara "famosa per miracoli": nella vicina Petrignano del Lago all'interno della chiesa parrocchiale di Sant'Ansano è rimasta una maiolica policroma dei Della Robbia, la Madonna con Bambino tra san Sebastiano e sant'Antonio Abate, prima collocata nella chiesa di Santa Maria dei Pini, e risalente agli anni venti del Cinquecento in quanto rappresenta la leggenda di fondazione di un altro santuario mariano della zona scomparso, quello della Madonna dell'Acqua.

Il santuario della Madonna dell'Acqua o di Spinalbeto sorgeva nella campagna a sud ovest di Petrignano del Lago a circa tre chilometri dal paese dove tuttora sgorga una sorgente d'acqua. Del santuario, demolito perché ormai fatiscente nel 1804, resta immortalata nella maiolica robbiana la leggenda di fondazione: agli inizi del Cinquecento in quel luogo apparve a una donna senese che stava filando con la conocchia ed il fuso, una signora vestita di bian-

64. *Gregorio Gregori Teutonico,* Madonna col Bambino fra i Santi Sebastiano e Rocco *(1495), Tavernelle, Santuario della Madonna delle Grondici (secc. XV-XX).*

co che disse di essere la Madonna e che voleva si costruisse un altare in quel luogo. Dopo l'apparizione fu costruito il santuario proprio sopra la sorgente d'acqua in modo tale che la polla d'acqua, che ebbe fama di grandi poteri terapeutici, scaturisse direttamente sotto l'altare.

A Pozzuolo un tempo sorgeva una chiesa dedicata alla Vergine col titolo di Madonna del Giglio, probabile corruzione di ciglio perché in alcuni documenti è anche chiamata "chiesa del ciglione" in quanto sorgeva sul bordo di un largo scoscendimento; anch'essa demolita perché pericolante, al suo posto è rimasta una piccola edicola sacra.

Mentre solitamente si assiste al fenomeno largamente diffuso e documentato di edicole di campagna che si trasformano in chiese o santuari, nel caso della Madonna del Giglio si è invece verificato il fenomeno opposto.

Santuario della Madonna dell'Oliveto, Passignano

Provenendo da Tuoro, con direzione Passignano, s'incontra la località dell'Oliveto che prende il nome dall'imponente santuario che sorge, in posizione leggermente sopraelevata rispetto alla strada, quasi sulle rive del lago.

Il titolo sembrerebbe derivare dallo spostamento effettuato intorno agli inizi del Cinquecento dell'immagine della Vergine col Bambino, dipinta in un'edicola troppo vicina al lago e soggetta ad essere periodicamente sommersa dalle acque: l'immagine, distaccata a massello dalla precedente collocazione sarebbe stata appoggiata sopra un ramo d'olivo.

La leggenda di fondazione fa invece riferimento al miracolo operato dall'immagine della Madonna con Bambino dipinta nell'edicola in favore di una pastorella storpia che assiduamente si recava a pregare la sacra immagine per ottenere la guarigione dalla sua infermità. Mentre era intenta nella preghiera udì la voce della Vergine che la esortava a recarsi dai magistrati di Passignano ed a comunicare loro che la Madonna desiderava che nel luogo dove esisteva una semplice edicola sorgesse invece una grande chiesa. I Magistrati non tennero in alcun conto le parole della pastorella e la allontanarono malamente e ripetutamente fino a quando la giovane non si presentò dinanzi a loro completamente risanata. Come al solito la notizia del miracolo provocò un notevole afflusso di devoti e la raccolta di donazioni e di denaro permise che si desse inizio alla costruzione del santuario. I lavori iniziarono verso la metà del Cinquecento e terminarono alla fine del secolo. L'immagine miracolosa della Madonna col Bambino, risalente alla seconda metà del Quattrocento, si trova inserita al centro dell'altare maggiore in pietra serena che chiude la zona absidale adibita a sacrestia. La Madonna siede sul cuscino dorato del trono mentre due angeli dispiegano sullo sfondo un tessuto dorato come il cuscino.

Il Bambino siede sulle ginocchia della Madre con la mano destra benedicente e la sinistra che sorregge un cardellino con un filo legato ad una zampetta trattenuto tra l'indice ed il pollice della mano destra della Vergine. Intorno al collo del Bambino gira una collanina con vaghi di corallo che sostiene al centro un rametto della stessa materia. Malgrado le vicissitudini subite dal santuario nel corso degli anni e l'alienazione degli oggetti votivi per far fronte alle spese di mantenimento e restauro del tempio, sono ancora presenti numerosi ex-voto sei-settecenteschi, la maggior parte dei quali è fissata in tre teche poste ai lati dell'immagine miracolosa, mentre alcuni, essenzialmente monili femminili in corallo, sono custoditi all'interno della sacrestia. Oltre agli usuali cuori ed alle figure di oranti in lamina metallica argentata, sono presenti alcuni ex-voto anatomorfi, sempre in lamina metallica argentata, raffiguranti occhi, toraci e soprattutto mammelle femminili e bambini in fasce, a significare che se pur ci si rivolgeva all'immagine miracolosa per ovviare ad un largo ventaglio di situazioni patologiche e di sofferenza, le immagini della Madonna col Bambino restano comunque fondamentalmente associate alla protezione del puerperio e della prima infanzia.

Santuario della Madonna dei Miracoli, Castel Rigone, Passignano

Uscendo da Passignano in direzione di Magione, dopo pochi chilometri s'incontra sulla sinistra la deviazione per Castel Rigone ove sorge isolato, poco discosto dal centro abitato in un leggero avvallamento, il santuario della Madonna dei Miracoli.

La leggenda di fondazione, simile a quelle di molti altri luoghi di culto mariano nell'area del Trasimeno, narra come nelle vicinanze di un pozzo situato fuori delle mura di Castel Rigone sorgesse un vecchio muro sommerso da rovi e da biancospini su cui era dipinta l'immagine della Vergine col Bambino.

Un giorno imprecisato dell'anno 1490, una donna di nome Marietta, domestica del parroco del castello, don Mariotto di Antonio, riferì di aver visto uscire, dal viluppo di vegetazione che nascondeva l'immagine, una signora che le aveva espresso il desiderio che la sua immagine ricevesse una sistemazione più adeguata e dignitosa: come al solito la donna non fu creduta e venne considerata una visionaria; solo in seguito ad un miracolo le si prestò finalmente fede: un giorno Marietta ritornò dentro le mura del castello con l'acqua attinta dal pozzo dentro una brocca rovesciata da cui non cadeva neppure una goccia. Da quel momento, diffusasi rapidamente la notizia dell'evento miracoloso, iniziò il consueto afflusso degli abitanti dei centri vicini nella speranza di poter assistere al ripetersi dell'epifania del sacro e di chiedere grazie dall'immagine miracolosa. In effetti tra i numerosi convenuti si registrarono parecchi casi di guarigione di ciechi, di storpi e di paralitici, cosicché crebbero rapidamente anche le offerte e le donazioni dirette ad edificare un conveniente luogo di culto: decisivo a tale proposito fu l'intervento del Comune di Perugia che nel 1494 decise di contribuire all'erezione del tempio con un donativo per invocare la protezione della Vergine sulla città colpita da un'epidemia di peste.

Il santuario realizzato in stile rinascimentale, utilizzando la pietra serena, fu infatti edificato in tempi relativamente brevi e risultò completamente terminato nel 1512. Il campanile che sorge a fianco, edificato solo in seguito e rovinato nel 1810, fu completamente rifatto nel 1812 in forme tozze e pesanti che mal si armonizzano con l'eleganza della chiesa.

Nel braccio sinistro del transetto, all'interno di una cappella in pietra serena, chiusa da una cancellata in ferro battuto, è conservata la miracolosa immagine della Madonna del latte incoronata e sovrastata da angeli cui è affiancata una vetrina che conserva numerosi ex-voto, a testimonianza di una devozione e di un culto che non ha conosciuto, nel passato, né interruzioni né affievolimenti.

Nella cappella del braccio destro del transetto è conservato un quattrocentesco crocifisso ligneo che la tradizione vuole sia pervenuto al santuario in seguito ad un evento miracoloso: mentre veniva trasportato a dorso di mulo verso un altra chiesa cui era destinato, gli animali improvvisamente si fermarono, inginocchiandosi di fronte al santuario, e rifiutarono di proseguire malgrado i ripetuti incitamenti dei conduttori, i quali alla fine si convinsero che

era intervenuta la volontà divina di rimanere definitivamente in quel luogo. L'evento miracoloso è illustrato da un bassorilievo situato a destra del crocifisso e testimoniato da un olmo che sorge nel piazzale antistante il santuario: è il manico della frusta con cui un conducente dei muli avrebbe inutilmente tentato di stimolarli a riprendere il cammino e che infilzato nel terreno avrebbe messo radici.

Chiesa di Santa Maria delle Fontanelle, Montecolognola, Magione

Riprendendo la strada verso Magione, dopo aver superato la deviazione per Montecolognola e Monte del Lago, ancora sulla destra s'incontra una deviazione che dopo poche centinaia di metri di strada sterrata conduce alla chiesa della Madonna delle Fontanelle ed agli annessi edifici conventuali. La caratteristica fondamentale della chiesa è che risulta costruita proprio sopra una ricca sorgente d'acqua inglobata all'interno di un vano sottostante la parte absidale.

Anche in questo caso la tradizione suffragata da documenti riferisce che in origine in prossimità della sorgente, alle cui acque evidentemente si attribuivano poteri terapeutici, sorgeva solo un'edicola campestre con un'immagine miracolosa della Madonna col Bambino, poi trasformata alla fine del Quattrocento in chiesa con parecchi annessi. Al suo interno conserva ancora l'immagine miracolosa della Madonna che con una mano sostiene il bambino benedicente e nell'altra tiene una rosa. A quanto si è potuto verificare, sebbene l'impianto originario faccia supporre un rapporto abbastanza stretto tra le acque sorgive ed il culto mariano, non sussistono più né pratiche di asportazione e conservazione dell'acqua a scopo devozionale o terapeutico, né credenze relative a specifiche o generiche proprietà curative delle acque sorgive. La devozione ed il culto nei confronti della Madonna delle Fontanelle si esplica ogni anno nel giorno dell'Ascensione, quando si recano alla chiesa due processioni, una che parte da Magione e l'altra da Montecolognola. Rimane tuttora viva la tradizione di consumare attorno alla chiesa una merenda che un tempo veniva allestita ed offerta dalle Confraternite che avevano in cura il complesso: l'aspetto attuale è quello di una vivace e multicolore scampagnata che però non ha perso del tutto il suo originario carattere devozionale e propiziatorio.

Lungo la parte superiore della valle del Nestore in prossimità di Tavernelle sono ubicati forse i due più importanti santuari mariani della zona, meta di tradizionali pellegrinaggi sia delle popolazioni rivierasche, sia di quelle provenienti dalla vasta area rurale interna del perugino e del marscianese.

Situati quasi di fronte, sugli opposti versanti della valle, i due santuari testimoniano esemplarmente sia come l'esigenza e l'insorgenza del sacro non risponda a regole distributive ma tenda anzi a riproporsi in luoghi e situazioni già tradizionalmente marcate, sia come, spesso, parallelamente alle improvvise ed incontenibili epifanie del sacro, si manifestino anche fenomeni di rapida e spesso inarrestabile usura delle immagini miracolose, che perdono

“credibilità” presso le classi popolari. Ciò avviene a causa di un comprensibile fenomeno di appaesamento: l’immagine miracolosa, dopo la sua perturbante epifania, entra progressivamente a far parte dell’orizzonte stabile della vita e dell’ovvietà dell’esperienza quotidiana, perdendo la sua originaria alterità. Nel racconto di devoti e pellegrini a questo fenomeno, che potremmo definire inarrestabile, spesso si associano, nel concorrere alla obsolescenza di un’immagine miracolosa, fenomeni di “disgusto” da parte della Vergine venerata in una immagine, la quale cesserebbe di dispensare grazie a causa di esose o malaccorte gestioni del luogo sacro a lei dedicato.

Santuario della Madonna di Mongiovino, Tavernelle, Panicale

Dal centro abitato di Tavernelle dopo breve tratto si giunge al santuario della Madonna di Mongiovino che prende il titolo dal trecentesco vicino Castello di Mongiovino Vecchio, mentre attorno al santuario si è progressivamente accorpato un nucleo abitato che prende il nome di Mongiovino Nuovo.

Il santuario, di pochi anni posteriore a quello di Castel Rigone, oltre che per gli aspetti architettonici, stilistici ed artistici appare strettamente collegato a quest’ultimo per quanto concerne la leggenda di fondazione ed il verificarsi di alcuni eventi miracolosi.

La relativa contemporaneità del nascere e soprattutto il parallelo rafforzarsi del culto nei due santuari, posti l’uno a settentrione, l’altro a meridione del lago Trasimeno, nel corso del Cinquecento, sembra aver prodotto fenomeni di contaminazione tra le leggende di fondazione e processi di sovrapposizione, in relazione ad alcuni eventi fondanti ed esemplari.

Esiste infatti una leggenda di fondazione del santuario della Madonna di Mongiovino molto simile a quella già evidenziata per il santuario della Madonna dei Miracoli di Castel Rigone: una pastorella di nome Andreana mentre nella primavera del 1513 pascolava il suo gregge in prossimità di un pozzo, chiamato “pozzo del naspo” e situato vicino ad un’edicola con un’immagine trecentesca di Madonna con Bambino, chiamata Madonna di San Martino, si sentì chiamare dalla Vergine che le chiese di riferire al pievano ed agli anziani della comunità il suo desiderio di essere adeguatamente onorata in quel luogo, ove invece la sua immagine era ricoperta di rovi e di erbacce. La fanciulla non fu creduta fino a quando non si presentò di fronte ai suoi interlocutori che lavoravano nei campi con una brocca rovesciata colma d’acqua sul capo e la offrì loro affinché si dissetassero; come si può facilmente notare ci troviamo di fronte ad un calco della leggenda di fondazione del santuario di Castel Rigone, senza neppure le marginali trasformazioni, adattamenti e contestualizzazioni che abitualmente intervengono. Un altro evento miracoloso ed estremamente importante per il santuario di Mongiovino, in quanto istituisce un uso rituale ancora oggi fortemente sentito dalle popolazioni locali, presenta caratteri molto simili. Fra i molti episodi straordinari che si verificarono durante i lavori di costruzione del santuario della Madonna dei Mi-

65. Madonna col Bambino *(tardo '500), Panicarola, Santuario della Madonna della Carraia (sec. XVII).*

racoli uno fa riferimento alla improvvisa comparsa, nei pressi del cantiere della chiesa, di molte bestie da soma cariche di pane, vino ed altri generi alimentari, proprio nel momento in cui i soprastanti avevano deciso di interrompere i lavori di costruzione perché non avevano neppure i soldi per dar da mangiare alle maestranze.

Per quanto riguarda il santuario di Mongiovino si narra che gli operai addetti alla fabbrica avessero come unica fonte di sostentamento il pane che la devota Andreana andava questuando quotidianamente nei centri abitati circonvicini; un giorno ritornò dalla questua con il sacco quasi vuoto. Fiduciosa nella divina provvidenza la giovane pastorella incominciò come al solito la distribuzione del cibo ed anche dopo aver nutrito a sufficienza tutti gli operai il sacco non si era vuotato. Era il 23 aprile 1513, giorno dedicato dal ca-

66. Madonna col Bambino *(sec. XV), Castel Rigone, Santuario della Madonna dei Miracoli, (1494).*

lendario romano a san Giorgio ed ancora oggi, ogni 23 aprile, al santuario di Mongiovino vengono distribuiti ai pellegrini ed ai devoti alcuni quintali di piccole pagnottelle siglate con le lettere *S. G.* (san Giorgio).

Esiste però relativamente al santuario un'altra leggenda di fondazione: una giovane sposa travagliata da un parto laborioso aveva fatto voto di coprire l'immagine della Vergine col Bambino dell'edicola campestre con un velo, qualora il parto fosse andato a buon fine; così avvenne e la donna adempì al suo voto coprendo l'immagine con un velo che il pievano tentava ripetutamente di rimuovere ritrovandolo comunque ove la donna lo aveva inizialmente collocato. Convinto allora della miracolosità dell'evento, il sacerdote divulgò la notizia che presto richiamò gran concorso di popolo, produsse altri eventi miracolosi e guarigioni e di conseguenza procurò gran numero di donativi ed offerte che permisero di progettare ed iniziare i lavori di costruzione del santuario.

L'immagine miracolosa della Madonna col Bambino cui furono apposte nel 1685 le due corone auree, era stata fatta oggetto, nel tempo, di numerosi ex-voto, a testimonianza della centralità e della rilevante importanza che aveva rapidamente assunto rispetto ad altri luoghi di culto vicini. Un inventario della fine del Cinquecento oltre a gioielli, monili e capi di abbigliamento nomina tra gli ex-voto numerose statuette di cera e di legno, di cui però oggi non resta nessuna traccia in quanto furono tolte dalla chiesa, perché considerate indecenti, per disposizione del vescovo di Chiusi nel 1825. In sostituzione degli ex-voto tolti fu commissionata la rappresentazione ad olio su tela di ventiquattro immagini che rappresentano altrettante grazie dispensate dalla Madonna di Mongiovino, distribuite su quattro grandi fasce che accoppiate due a due sovrastano le due porte d'ingresso del santuario. Nulla sappiamo dei criteri con i quali furono selezionati gli episodi votivi rappresentati, che coprono un intervallo temporale che va dalla fine del Cinquecento alla prima metà dell'Ottocento; è importante sottolineare però come l'episodio mostri un aspetto evidente di quel conflitto tra religiosità popolare ed autorità ecclesiastica che spesso ha portato alla repressione di modelli devozionali subalterni non ritenuti consoni con l'ortodossia religiosa.

Santuario della Madonna delle Grondici, Tavernelle, Panicale

Poco distante dal santuario della Madonna di Mongiovino, proprio dall'altra parte della valle del Nestore, a circa due chilometri da Tavernelle, sorge il santuario dedicato a Santa Maria delle Grazie detto delle Grondici, edificato al termine di una corta spianata che rompe l'asprezza del colle e costituisce l'ideale linea di margine tra le aree messe a olivicultura, a valle, e l'infittirsi del bosco, a monte. Il santuario è stato completamente ristrutturato e ampliato negli ultimi quaranta anni e sul retro è stato costruito un edificio che funziona come luogo di accoglienza e di ristoro per i pellegrini e gli escursionisti.

Le vicende e la storia del santuario in parte riflettono quelle di altri luoghi dedicati alla Vergine presenti nei territori circostanti il lago Trasimeno, in parte se ne distaccano totalmente, facendo di questo luogo sacro un interessante ed importante *unicum* all'interno del comprensorio.

Come molti altri santuari sembra abbia avuto origine dal "risvegliarsi" di una antica immagine della Vergine col Bambino dipinta su di un'edicola che, in seguito all'evento miracoloso della resurrezione di un bambino morto subito dopo la nascita, viene traslocata in un edificio più degno costruito con le offerte dei devoti e dei fedeli: l'edificio per molto tempo ancora sarà correntemente definito come santuario della Madonnuccia, quasi a ricordarne l'origine da una piccola e semplice edicola silvestre.

Recentemente è stato però messo in luce come la leggenda di origine del santuario imperniata sul singolo episodio miracoloso fondante, indichi ed allo stesso tempo nasconda la originaria funzione del luogo di culto che era

67. *Bartolomeo Caporali (attr.) (sec. XVI)*, Madonna col Bambino e due angeli, *Passignano, Santuario della Madonna dell'Oliveto.*

quella di un cosiddetto "santuario à repit", (del respiro), ove venivano portati dai genitori i bambini morti prima di essere battezzati, per impetrare una temporanea resurrezione che consentisse loro di ricevere il sacramento.

I neonati morti senza battesimo si trovavano infatti irrimediabilmente bloccati in una condizione di margine tra l'evento della nascita biologica e quello del loro riconoscimento da parte della collettività mediante il battesimo, che suscitava molteplici problemi sia di ordine pratico, sia di ordine simbolico: confinava le loro anime nel Limbo e obbligava a seppellire i loro corpi lungo lo stillicidio delle case e delle chiese o lungo i confini delle mura esterne dei cimiteri.

Lo stesso titolo del santuario "delle Grondici", riferito alle tettoie, abitualmente presenti anteriormente ed ai lati di molti santuari per il ricovero e per l'*incubatio* dei pellegrini, sembra chiaramente alludere, in questo caso, al-

la sepoltura *sub grundis*, cui erano soggetti i neonati morti senza battesimo.

L'escamotage della resurrezione temporanea di convenienza, per il poco tempo che bastava all'eremita per somministrare rapidamente il sacramento del battesimo al bambino, ovviava a tutti questi inconvenienti: permetteva ai genitori di seppellirne i corpi in terra consacrata e soprattutto consentiva una diversa, migliore e più controllata, collocazione dell'anima del bambino che invece, secondo la credenza popolare, dal Limbo sarebbe potuta tornare indefinitamente a tormentare i genitori, aggirandosi entro la loro casa e combinando scherzi, dispetti ma talvolta causando anche incidenti e danni.

In questo caso si potrebbe supporre che all'origine della "fortuna" e della notorietà del santuario, abilitato per la presenza dell'eremita ad operare in modo forse semiclandestino quelle resurrezioni temporanee di routine, a conforto e rassicurazione dei genitori dei neonati morti senza battesimo, vi sia un episodio in cui la resurrezione sia effettivamente avvenuta in maniera duratura, costituendo l'evento miracoloso fondante che ha fatto progressivamente perdere al santuario la sua pietosa specializzazione originaria, per acquistare una più ampia funzione protettiva.

Il relativo isolamento, la posizione impervia, la custodia affidata ad eremiti irregolari, i cui rapporti con i vicini parroci erano spesso conflittuali, ben si conciliano con la preminente funzione del luogo sacro di costituire l'ambiente e l'occasione di quelle temporanee resurrezioni di cui la pietà popolare sentiva una profonda necessità e che la Chiesa si limitava a tollerare marginalmente se non addirittura a condannare.

Nel corso del tempo il santuario ha progressivamente abbandonato tale originaria funzione per assumere i tratti tipici di un santuario mariano, senza però dismettere, grazie alla gestione da parte degli eremiti sino al 1924, una certa vocazione a centro, conosciuto e rinomato in tutto il comprensorio, di pratica di cerimonie paraliturgiche profondamente rispondenti alle esigenze espresse dalla religiosità popolare, ma spesso avvertite come superstiziose dai parroci locali e dalle autorità diocesane.

Dell'originario affresco che ornava l'edicola di campagna di cui parla la leggenda di fondazione, non resta alcuna traccia, ma il santuario conserva un gonfalone processionale a tempera su tela, eseguito nel 1495 da Gregorio Gregori "Theotonicus", cioè tedesco, su commissione di frate Matteo, l'eremita che allora aveva in custodia ed in gestione il luogo sacro, che rappresenta una Madonna in trono con Bambino benedicente, tra i santi Sebastiano e Rocco, di straordinario interesse non tanto, o non solo, dal punto di vista artistico, quanto perché compendia iconograficamente le vicende devozionali del santuario.

L'opera, recentemente restaurata e ricondotta alle originarie sembianze, cancellando però i segni e le usure che la secolare devozione popolare vi aveva impressi, rappresenta, in una felice sintesi diacronica, le diverse funzioni protettive di cui il luogo di culto era investito da parte delle comunità circostanti.

Nella fascia inferiore della predella è infatti raffigurata la miracolosa resurrezione di un neonato, che al momento dell'esecuzione del dipinto costi-

tuiva probabilmente il passato del luogo sacro, la sua funzione originaria e preminente di “santuario à répit”: al centro, adagiato su di una tovaglia d’altare e su di un cuscino, è raffigurato un neonato nudo con gli occhi palesemente ben aperti ed in atto di muoversi vivacemente, mentre ai lati sono rappresentate, inginocchiate ed in preghiera, le figure dei due genitori, più vicina quella della madre più distante quella del padre, e, leggermente defilata, quella dell’eremita custode.

Che si tratti di una resurrezione non vi è dubbio; è invece difficile decifrare e stabilire se nel dipinto si faccia riferimento all’episodio della “vera e definitiva” resurrezione riferito dalla leggenda di fondazione oppure se esso si limiti a rappresentare impersonalmente il *modus operandi* e la scena di una delle tante resurrezioni temporanee convenzionali che costituivano la specializzazione originaria del santuario.

Le figure dei due santi effigiati ai lati della Vergine, Sebastiano e Rocco, stanno invece a significare quella che potremmo definire l’urgenza del presente all’interno della composizione pittorica: la compresenza dei due santi, antiepidemici per eccellenza, mostra come la committenza e l’esecuzione dello stendardo processionale rispondano alla pressante istanza coeva costituita dalla epidemia di peste che interessava vaste aree circonvicine. L’opera viene portata a termine alla fine del gennaio del 1495 ed è quindi lecito supporre che sia stata commissionata nel corso dell’anno precedente, in singolare coincidenza con la decisione dei reggenti di Perugia di contribuire con una forte somma all’erezione del santuario della Madonna dei Miracoli di Castel Rigone, presa nel maggio del 1494 proprio per invocare la protezione della Vergine sulla città intorno alla quale sempre di più “serpeggiava” la peste.

Se la predella fa riferimento al trascorso passato del santuario e le figure di san Sebastiano e san Rocco rappresentano una speranza di difesa contro i rischi pressanti del presente, l’immagine della Vergine col Bambino, elemento spazialmente e simbolicamente centrale dell’immagine sacra, costituisce il momento non tanto del futuro quanto del sempre, in quanto polo di attrazione devozionale e di affidamento votivo in riferimento ad un evento come il parto-nascita, che non dipende totalmente dagli eventi della storia e della cultura, ma fa parte della dimensione naturale dell’uomo e che si propone quindi, nel vissuto di tutti coloro che l’attraversano, con i caratteri del rischio e della insicurezza tipici della prima volta.

L’immagine sacra della Madonna rappresentata con la cintura puerperale annodata sul ventre e quella del Bambino con collana e cornetto di corallo al collo e braccialetti di corallo ai polsi, testimoniano immancabilmente alle devote che si recano ad impetrare protezione contro i rischi connessi al puerperio e alla prima infanzia, che in sintonia ed in comunione con la rappresentazione della maternità fondante, senza comunque tralasciare l’aiuto dei tradizionali amuleti, è possibile superare con successo gli eventi negativi. Abbiamo già notato il cornetto di corallo al collo del Bambino nell’affresco della chiesa della Madonna dell’Oliveto di Passignano; nei dintorni del lago segnaliamo ancora la presenza di un affresco, attribuito a Fiorenzo di Lorenzo e raffigurante la Madonna col Bambino che esibisce il cornetto di corallo al

collo, tra i santi Giovanni Battista e Giacomo Maggiore, nella cappella del castello dei cavalieri di Malta. Cornetti e braccialetti di corallo sono, com'è a tutti noto, amuleti che si appongono ai neonati contro il malocchio e le fatture; forse è il caso di ricordare che esisteva anche un amuleto chiamato "cintura della Madonna", consistente in una fettuccia di stoffa di misura, distribuita da alcuni santuari e conventi, che veniva portata dalle donne durante la gravidanza, il parto ed il puerperio a scopo protettivo.

Il considerevole numero di ex-voto (fotografie, cuori metallici ma soprattutto indumenti infantili) che sono tuttora conservati, malgrado le alienazioni ed i furti, all'interno di un locale situato dietro l'altare maggiore e si accrescono giorno dopo giorno, stanno a testimoniare la considerazione in cui è tenuta a livello popolare l'immagine sacra custodita nel santuario, che attualmente può essere considerata il principale punto di riferimento del culto mariano nell'area del Lago Trasimeno. Tale importanza dell'immagine sacra non può non essere collegata anche alla persistenza di quelle pratiche paraliturgiche, in altri luoghi progressivamente dismesse o espressamente vietate, con cui maggiormente si alimenta il senso del contatto con il sacro all'interno della religiosità popolare.

Nell'Ottocento gli eremiti mediante una canna sfregavano su alcune parti significative dell'affresco i fazzoletti che i devoti poi tenevano indosso con funzioni profilattiche. Negli anni cinquanta di questo secolo i fedeli, prima di apporre ai bambini i consueti brevi protettivi, li portavano al santuario, affinché messi dentro un cestino fossero innalzati a livello dell'immagine e passati più volte davanti ad essa: ancora oggi vengono devotamente avvicinati all'immagine capi di abbigliamento infantile prima di farli indossare ai neonati, oppure a bambini per cui si venga a chiedere alla sacra immagine la liberazione da qualche malattia.

Il sacro per la religiosità popolare ha senso allorché diventa uno strumento, un mezzo dotato di straordinari poteri con cui sia possibile mettersi direttamente e fisicamente in contatto, in modo da appropriarsene simbolicamente o materialmente, a tutela e protezione dal rischio quotidianamente incombente del negativo: gli sbarramenti, i cancelli, le protezioni, i vetri, doverosi e totalmente comprensibili all'interno della prospettiva di tutela dell'immagine-opera d'arte, divengono nella prospettiva dell'immagine-epifania del sacro, robusti ostacoli per l'espressione della devozione popolare.

Nota bibliografica

A. Alimenti, *Acque lacustri: funzioni produttive e funzioni simboliche*, in *Lingua, storia e vita dei laghi d'Italia*, Atti del I Convegno Nazionale dell'ALLI, Lago Trasimeno, 23-25 settembre 1982, (a cura di G. Moretti).

P. B. Bartoccioni, *Chiesa e affresco della Madonna delle Grazie*, Magione, Santa Maria degli Angeli, 1968.

P. B. Bartoccioni, *Castelli ed isole del Trasimeno*, Perugia, 1980.

A. Rossi Porto. *Un amore una storia*, Santa Maria degli Angeli, 1990.

F. Canuti, *Il santuario di Mongiovino, Monumento Nazionale*, Perugia, 1954.

D. Cardinali, *Castel Rigone; Sette secoli di vita*, Perugia, 1981.

C. Caprini, *Pani Calet*, Accademia Masoliniana di Panicale, Perugia, 1991.

Chiesa della Madonna dell'Uliveto, Passignano, (a cura di F. Abbozzo Montebuono), Perugia, 1990.

Comitato organizzatore per le feste giubilari, *La Magione*, Perugia, 1976.

L. Festuccia, *Il Trasimeno ed il suo comprensorio*, Perugia, 1986.

L. Festuccia, *Passignano sul Trasimeno*, s. l., Castiglione del Lago, 1987.

F. Giacalone, *Le leggende di fondazione dei Santuari Mariani in Umbria*, pp. 41-74 in "Annali della Facoltà di Scienze Politiche 1983-84, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, 7, Studi e ricerche di antropologia culturale e di sociologia", Università degli Studi di Perugia, 1985.

L. Giacché, *Murare e ornare "ex-voto"*, in *Trasimeno lago d'arte. Paesaggio dipinto, paesaggio reale*, (a cura di B. Toscano), Torino, 1994, pp. 67-93.

G. Grifoni, *Memorie istoriche su Panicale terra etrusco-umbra*, Milano, 1918.

E. Gulli, *L'innocente mediatore nelle leggende dell'Atlante Mariano, Lares*, XLI, 1, gennaio-marzo 1975, pp. 5-34.

G. Lana, *"Il Vitellino" e la sua Chiesa*, Castiglione del Lago, 1995.

L. Lepri, *Alla scoperta di Panicale*, Perugia, 1993.

G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei santuari. Avvio ad un'analisi morfologica, Lares*, XXXVIII, 3-4, luglio-dicembre 1970, pp. 245-258.

Scuola Elementare "Aldo Capitini" di Villa Soccorso, *Il santuario della Madonna del Soccorso. Ricerca storica e didattica*, (a cura di A. M. Bernardini Bozza ed E. Bianconi Giansanti), Istituto per la Storia dell'Umbria contemporanea, Perugia, 1992.

M. Sensi (curatore), *Santuari terapeutici*, Cassa di Risparmio di Foligno, Quaderno numero 3, 1980.

M. Sensi, *La Madonna delle Grondici: da santuario eremitico "à répit" a santuario mariano della diocesi di Perugia*, "Convivium Assisiense", 4, 1996, pp. 127-241.

R. Serafini, *Castiglione del Lago e Paciano. Eredità dei monaci benedettini nel loro territorio*, Montepulciano, 1989.

M. Tabarrini, *L'Umbria si racconta. Dizionario*, 3 voll., Santa Maria degli Angeli, 1982.

Perugia: il sacro e la città

Giovanna Casagrande

Perugia, non s'impone per la presenza di santi di spessore universale, ma ciò non significa mancanza di santità o piuttosto carenza di senso del sacro, della sacralità e dei suoi spazi.

La città degli spazi sacri e dei luoghi religiosi

Attorno al Mille la cattedrale insisteva sull'acropoli della città ed è probabile che, fin dai primi secoli del cristianesimo, sia stata *intra moenia*, non lontano dal battistero individuato nella chiesa di San Giovanni Rotondo.

L'abazia di San Pietro prende consistenza, sempre intorno al Mille, in direzione sud, in posizione slontanata dalle mura etrusco-romane, nella zona di una preesistente chiesa di San Pietro (sec. VI) a sua volta forse sorta su di un'area cimiteriale; lungo la stessa direttrice, oltre il monastero, dipende da questo, già dal 1027, la chiesa di San Costanzo. Sulla direttrice nord è situata (V-VI secolo o VII) la chiesa di San Michele Arcangelo; in direzione sud-ovest la chiesa di San Prospero doveva esistere forse fin dai secc. VII-VIII. Entrambe queste chiese sono sorte in prossimità o su aree sepolcrali etrusco-romane.

Lo scenario sacrale attorno al Mille è costellato di pochi sia pure significativi punti di riferimento. È nel prosieguo del tempo e con l'affermarsi della civiltà comunale (secc. XII-XIV) che la città acquisisce una dinamica religioso-insediativa quasi vorticosa. E non si tratta delle varie chiese e cappelle (legate al vescovo, al capitolo-cattedrale, ad enti monastici vari) spesso assurte a dignità parrocchiale, quanto del moltiplicarsi dei *loca religiosa*: più o meno istituzionali e regolari, più o meno indipendenti, coinvolgenti uomini e donne. Come tutte le grandi città-comuni Perugia è una sorta di galassia in espansione. L'inserirsi ed il consolidarsi dei cinque grandi Ordini Mendicanti (francescani, domenicani, Servi di Maria, agostiniani, carmelitani) nei secc. XIII-XIV, distribuiti secondo una logica di spartizione delle aree cittadine in sviluppo (rioni = porte) (francescani in porta Santa Susanna; do-

OMISSIS

68. *Statue dei tre Santi Patroni Lorenzo, Ercolano e Costanzo (prima metà sec. XIV), Perugia, Galleria Nazionale dell'Umbria.*

menicani in porta San Pietro; Servi di Maria in porta Eburnea; agostiniani in porta Sant'Angelo; carmelitani in porta Sole), segna una decisa svolta religioso-insediativa. L'assetto degli Ordini Mendicanti conferisce alla città da un lato una nuova immagine urbana ("svettano" le chiese conventuali, inizialmente di più modeste proporzioni, in seguito sempre più grandi e capienti), dall'altro potenziano la dimensione del sacro ed ogni Ordine sembra in tal senso "accaparrarsi" la sua "fetta" di città, anche se chiese e conventi mendicanti hanno una proiezione cittadina non riducibile al mero spazio rionale. Il tessuto religioso-insediativo-sacrale della città ha una connotazione ancora più complessa e articolata. Alla presenza benedettina tradizionale (abazia di San Pietro) si aggiungono nel tempo i nuovi movimenti monastici: camaldolesi (secc. XI-XIII) in San Severo e alla Santa Trinità; silvestrini (sec. XIII) in San Benedetto poi in Santa Maria Nuova; congregazione di San Sperandio (sec. XIII); olivetani (sec. XIV) in Monte Morcino; congregazione del Corpo di Cristo (sec. XIV) in San Fiorenzo; per non parlare di monaci armeni (sec. XIII) in San Matteo; di Ordini religioso-militari, i templari (sec. XIII) in San Bevignate; dei canonici regolari del Santo Sepolcro

(secc. XII-XV) in Santa Croce poi in San Luca; dei Crociferi (sec. XIII) (in San Tommaso).

La città si anima (secc. XIII-XIV) di una vera e propria folla di insediamenti religiosi femminili: 34, su di un totale di 58 rinvenuti, al momento, per tutta la diocesi. Insediamenti di vario genere ed afferenza (benedettini, clariani, domenicani, agostiniani, penitenti, silvestrini, cistercensi) siti o nelle aree di espansione della città o nei suoi sobborghi più o meno immediati. Tensioni e aspirazioni religiose e motivazioni d'ordine economico-sociale hanno favorito una efflorescenza di luoghi insediativi al femminile. Lo spazio sacro della città si infittisce quando si consideri anche la variegata distribuzione di celle e carceri popolati di laici-religiosi, reclusi/e, che abbracciavano lo stato di reclusione volontaria.

Né l'inventività religiosa medievale finisce qui. Laici-religiosi sono anche gli appartenenti all'Ordine della penitenza e, comunque, da un diffuso *humus* penitenziale (nella duplice accezione di pena in sconto dei peccati e di cambiamento di stile di vita/conversione) sgorga da Perugia il movimento dei disciplinati (1260); movimento politico-religioso di pace, caratterizzato dalla pratica dell'autoflagellazione e, in origine, dal procedere processionalmente, sulle cui motivazioni profonde molto si è soffermata la storiografia e che qui interessa per il suo essere un fatto innovativo sia per la sua specifica pratica penitenziale, sia per la sua natura laicale. Una miriade di confraternite scaturì da questo movimento a Perugia come ovunque in Italia: fu una rivoluzione religiosa. E per quanto, ad esempio, "catturate" dal raggio d'azione dei singoli Ordini Mendicanti, le confraternite disciplinate non persero mai la loro sfera di autonomia.

Se il '200 e '300 segnano la fase di pieno sviluppo dell'assetto religioso-insediativo, in concomitanza con la crescita economico-sociale e politica della città, il '400 vede, da un lato, il ridursi e concentrarsi degli insediamenti femminili tra i quali, comunque, emergono le nuove formazioni di terziarie francescane e domenicane; dall'altro un imporsi, in ambito degli insediamenti maschili e non solo, della corrente osservante, tesa a ripristinare la fedeltà alla lettera ed allo spirito delle regole primitive ed a portare ordine e rigore di vita in seno alle comunità religiose. L'Osservanza francescana ebbe il suo centro in San Francesco del Monte (Monteripido) e sconfisse progressivamente il fermento fraticellesco; quella agostiniana in Santa Maria Novella; quella servita in San Fiorenzo. Non mancò la presenza degli amadeiti in San Girolamo, né il passaggio in città dei gesuati: tutto sosta e/o passa per Perugia come anche, a fine '300, il moto neo-disciplinare dei Bianchi.

Senso del sacro, rispetto per i luoghi e i movimenti religiosi si concretizzano a livello di potere cittadino in protezione accordata e in concessioni ed elargizioni. Il comune, così come l'universo dei fedeli, asseconda e favorisce le diverse realtà e manifestazioni religiose.

Se l'età pieno e tardo medievale può suggerire l'immagine di margini di spontaneità d'iniziativa da parte di Ordini e movimenti, di laici-religiosi, di laici devoti tout-court, l'età moderna, connotata dal clima controriformistico

('500-'600), sembra non lasciare margini di manovra nella misura in cui le autorità ecclesiastiche ripristinano ed esercitano un più pieno e rigido potere di controllo su clero e laicato.

Cappuccini a parte, tutti i nuovi Ordini e Congregazioni religiose presenti in città nel corso del '500-'600 (gesuiti, cappuccini, minimi, fatebenefratelli, barnabiti, filippini, carmelitani scalzi, cistercensi di san Bernardo) si incuneano nel tessuto abitativo, entro la cerchia delle mura medievali, spesso chiamati dagli stessi presuli, quasi a formare una sorta di "città rituale" informata all'unità tra intenti religiosi e società, volta, con le sue chiese, monasteri, oratori, confraternite, a richiamare ed a sollecitare pratiche cultuali e devozionali nonché caritativo-assistenziali.

La città dei patroni

L'età comunale a Perugia, seppure fu scenario di grande fioritura religioso-insediativa, non produsse santi nuovi da imporre a più generale culto, ma neppure individuò un santo "moderno" come patrono in grado di conferire alla città la sua peculiare identità municipale. Perugia si rivolse a santi antichi: san Lorenzo titolare della cattedrale, san Costanzo, sant'Ercolano.

Se le statue di tutti e tre furono poste nella prima metà del '300 sul portale del palazzo dei Priori come *summa* protettiva della città-comune, vero emblema della "religion civique", tuttavia il patrono più venerato in età comunale fu Ercolano.

«Credono [i perugini] più in Santo Ercolano che in Cristo; e tengono che sia innanzi al maggiore Santo in Paradiso», scriveva ironicamente il Sacchetti in una delle sue novelle. Secondo la tradizione che poggia sui *Dialoghi* di Gregorio Magno, Ercolano sarebbe stato vescovo di Perugia al tempo dell'assedio di Totila; fatto uccidere, una volta occupata la città (548/549), e sepolto presso la chiesa di San Pietro, il suo corpo sarebbe stato ritrovato, dopo qualche tempo, intatto. Sulla base del racconto gregoriano sono fiorite narrazioni leggendarie ed Ercolano, *defensor civitatis*, assurse a patrono per eccellenza della città almeno finché questa mantenne spazi d'autonomia comunale. Una cappella a lui dedicata esisteva nella zona centrale della città, vicino alla cattedrale, da questa in seguito inglobata, e per lui fu innalzata l'attuale chiesa nei primi decenni del '300.

Se durante l'età comunale sant'Ercolano fu il principale oggetto della religiosità civico-popolare con tutte le sue implicazioni ideologico-politico-istituzionali in fatto di identità municipale, ciò non significa che la città non abbia tentato di promuovere ed ufficializzare altri culti. Tale è il caso del misterioso eremita Bevignate, figura confluita nella celebre *Leggenda di fra Raniero Fasani*. Se il Fasani però, laico-religioso promotore del movimento dei disciplinati (1260), è personaggio di consistenza storica, i contorni di san Bevignate rimangono sfocati, mentre è nota la volontà di parte perugina di farne un santo venerato e riconosciuto. Nella bramosia di santi non mancò un tentativo di santificazione del pontefice Martino IV, morto a Perugia nel 1285

e sepolto in cattedrale, né mancò venerazione per il beato Egidio, terzo compagno di san Francesco, morto sul colle di Monteripido nel 1262, non a caso indicato per qualche tempo *Mons Sancti-Egidii.*

In una grande città come Perugia si assiste ad un andare e venire di culti e devozioni per santi, di volta in volta proposti o incoraggiati da varie forze in campo quali potevano essere gli ordini religiosi, le stesse autorità civili ed ecclesiastiche, secondo per altro le necessità e/o opportunità del momento. Ecco alcuni esempi distribuiti nel tempo: i domenicani valorizzano san Pietro Martire canonizzato a Perugia nel 1253; nella prima metà del '300 i francescani promuovono il culto di san Ludovico di Tolosa in tempi di politica filoangioina; in tempo di peste (1348, 1634) si avanza il ricorso a san Fiorenzo; nei primi decenni del '600 è il vescovo Napoleone Comitoli a confermare il culto dei patroni (Costanzo ed Ercolano) e di santi locali come Bevignate e Pietro, primo abate dell'abazia di San Pietro.

Se san Lorenzo, titolare della cattedrale, rimane una sorta di punto fermo nel contesto culturale riferito ai patroni, il vescovo Ercolano si identifica con il periodo di maggiore splendore ed autonomia del comune perugino, mentre il vescovo Costanzo, martirizzato forse nel III secolo, attestato dal Martirologio geronimiano (sec. V), prenderà maggior vigore di culto nel corso dell'età moderna, quando Perugia ha ormai perso la sua qualità politica di vera e propria città-stato; se Ercolano è assurto a emblema della città, Costanzo assurgerà invece ad emblema dell'intera diocesi.

La città dei gonfaloni

I gonfaloni, stendardi processionali appositamente commissionati tra '400 e '500 da confraternite, ordini religiosi e talvolta dallo stesso magistrato cittadino, o comunque da questo sovvenzionati, sovente ad artisti di rilievo – si pensi al Bonfigli, al Perugino, al Pinturicchio – in tempi di impellenti necessità a motivo di ricorrenti epidemie di peste al fine di supplicare la Divinità, sono un concentrato visivo di religiosità popolare. L'intera Umbria è disseminata di gonfaloni ed in particolare proprio la città di Perugia e la sua diocesi ne sono ricche.

A Perugia alcuni gonfaloni sono a tutt'oggi conservati nella loro sede di origine, mentre altri, per vicissitudini varie, sono confluiti nella Galleria Nazionale dell'Umbria. In questa sede si trovano il gonfalone di san Bernardino, quello dell'Annunziata, quello di sant'Agostino e quello della Giustizia.

Il gonfalone di San Bernardino (1465) è di Benedetto Bonfigli, autore ricorrente di questo genere di produzione figurativa devota. In esso protagonisti della rappresentazione sono Bernardino da Siena e Gesù Cristo. Sembra quasi che le due figure siano in una sorta di atteggiamento di dialogo tra loro e Bernardino regge in mano quel trigramma del Nome di Gesù che divenne oggetto di ostensione con valenza di talismano e di rispetto apotropaico. Bernardino da Siena aveva più volte predicato a Perugia e dopo la sua canonizzazione (1450) si procedette anche all'erezione dell'omonimo oratorio ac-

69. *Nicolò Alunno, Gonfalone dell'Annunziata (1466), Perugia, Galleria Nazionale dell'Umbria.*

canto alla chiesa conventuale di San Francesco al Prato. In questo gonfalone il santo senese è presentato come il protettore della città in grado d'intercedere presso Cristo: il dialogo tra i due è affiancato da raffigurazioni di angeli. Al di sotto è rappresentato un gruppo di personaggi riuniti nella piazza di San Francesco al Prato davanti all'oratorio eretto in onore del Santo. La scena, popolata di autorità laiche ed ecclesiastiche, di chierici, religiosi, religiose e dame varie, fissa il momento in cui i cittadini fanno omaggio di ceri dopo lo svolgimento della processione solenne in onore del Santo. Particolare vivacità conferisce alla scena il particolare del bambino che ruba un cero, ma sulla tunica reca impresso l'ammonimento «Fura che serai apeso» (Ruba che sarai impiccato).

70. *Mariano d'Antonio e Benedetto Bonfigli, Gonfalone di San Francesco al Prato (1453-54/1464), Perugia, S. Francesco al Prato*

Il gonfalone commissionato dalla confraternita dell'Annunziata (fraternita disciplinata legata ai Servi di Maria) nel 1466, assegnato a Nicolò di Liberatore detto l'Alunno, ha ovviamente al centro la scena dell'Annunciazione raffigurata in termini di grande solennità ed eleganza; al di sopra l'Eterno tra angeli invia lo Spirito; al di sotto il gruppo di devoti è costituito da disciplinati, da legisti e da donne (a destra si distingue bene una religiosa) tra san Filippo Benizi ed una santa religiosa dell'Ordine dei Servi. Si tratta di un corpo rappresentativo di fedeli vicini all'Ordine servita.

Il gonfalone della fraternita disciplinata di sant'Agostino – del Pinturicchio – propone una iconografia essenziale: vi domina la figura di sant'Agostino che mostra un libro aperto con la scritta *Figlioli siate intente amare Iddio che ave-*

te innante lo exemplo mio; in basso ai lati di sant'Agostino sono ben evidenti i confratelli disciplinati in atteggiamento orante.

Il gonfalone della confraternita della Giustizia, opera del Perugino, è una composizione che mira anch'essa ad una sostanziale essenzialità: la Vergine in gloria tra angeli; la città raffigurata nella sua struttura urbana: mura, torri, campanili, chiese ed il palazzo civico dei Priori (circa al centro) e sotto uno spazio di amena campagna, un insieme di popolo (uomini, donne, bambini) dove si distinguono personaggi incappucciati, forse membri della confraternita della Giustizia specializzata nell'assistenza dei condannati a morte; dominano in modo bilanciato lo spazio in basso le figure di san Francesco e san Bernardino; si tratta di una composizione di grande equilibrio e serenità.

Ma un suggestivo contatto con questo tipico genere raffigurativo non può prescindere da un rapporto visivo diretto con quei testi che a tutt'oggi rimangono disseminati nelle loro sedi di origine. Tale è infatti il Gonfalone di Berto di Giovanni conservato in cattedrale. Questo fu eseguito nel 1526 in occasione del lungo contagio che funestò la città dal 1522 al 1528. Questo splendido esemplare è il magnifico termine ultimo di questo genere pittorico-devozionale che a Perugia ha lasciato un segno di alta qualità artistica e di originale, sentita e partecipata religiosità. Esso raffigura in alto la Vergine che implora il Cristo irato di risparmiare i perugini; ai lati le figure di san Giuseppe e san Costanzo; un angelo regge un cartiglio con la scritta *Quomodo enim sustinere potero necem et interfectionem populi mei*; sotto si stende una veduta di Perugia perfettamente identificata ed identificabile con le sue mura, torri, campanili, chiese (bene sulla sinistra si distingue l'area di San Francesco al Prato), palazzi (emerge al centro il palazzo dei Priori) e tessuto abitativo. Il popolo è rappresentato da un gruppo di personaggi (uomini e donne) raffigurati in una diversificata dinamica di atteggiamenti supplici. Dalla mano dell'anziano a sinistra si snoda un nastro con la scritta *Salus nostra in manu tua est et nos et terra nostra tui sumus.*

Perugia è – diciamolo pure – un concentrato di gonfaloni per fruire dei quali bisogna muoversi per zone diverse della città. Il solo rione di porta Sole ne conserva tre in tre distinte sedi.

Nella chiesa di San Fiorenzo si conserva l'omonimo gonfalone commissionato dai frati Servi di Maria dell'Osservanza lì all'epoca dimoranti. Opera di Benedetto Bonfigli datata al 1476 vi è raffigurata la Vergine con il Bambino e immediatamente sotto il popolo supplice tra i santi Filippo Benizi, Fiorenzo, Sebastiano ed il beato Pellegrino Laziosi. Al di sotto sono raffigurati riquadri con scene della vita dei santi Filippo Benizi e Pellegrino Laziosi. Ciò che rende peculiare questo gonfalone è il lungo cartiglio sorretto al centro da un angelo. Si tratta di un testo in versi redatto in volgare contenente un aspro rimprovero al popolo perugino per la sua cattiva condotta morale e per i suoi peccati: sono questi che attirano l'ira divina ed è pertanto necessario che gli animi si facciano ardenti di fede, carità, pace ed amore. Il testo, rimasto praticamente anonimo, è emblematicamente significativo di quella mentalità che indica nel male agire degli uomini la causa del punitivo intervento divino che può essere placato solo dal cambiamento dello stile di vita condotto; il testo

in pratica ha una valenza religioso-didattica rivolta in termini di risuonanti versi all'intero popolo. Ancora nel '600 questo gonfalone veniva portato in processione.

Al Bonfigli è ricondotto anche il gonfalone di san Simone del Carmine (1480 circa) conservato presso questa chiesa, sede dell'ordine mendicante dei carmelitani, imperniato sulla rappresentazione della Vergine con il Bambino; nel '600 la tela era ritenuta miracolosa ed ancora ai primi dell'800 veniva portata in processione.

Nella chiesa di Santa Maria Nuova, sede dei monaci silvestrini passata ai Servi di Maria a seguito della costruzione della Rocca Paolina, si trova un altro gonfalone di Benedetto Bonfigli dell'anno 1472, probabilmente commissionato dalla confraternita disciplinata intitolata a san Benedetto, legata alla presenza dei monaci silvestrini. L'iconografia del gonfalone è incentrata sulla figura del Cristo irato che scaglia frecce contro il popolo perugino. In alto, a sinistra e a destra del Cristo, si trovano le raffigurazioni del sole e della luna, simboli di origine pagana, utilizzati anche nel mondo cristiano con diversi significati: Cristo degno di comparire tra le radiose creature immortali; segni della scansione del tempo; invito alla lode del Signore. Il Cristo è inoltre attorniato da angeli con gli strumenti della passione. Più in basso a sinistra è rappresentata la Vergine ed a destra il beato Paolino Bigazzini. Sotto i piedi del Cristo è leggibile uno scorcio della città turrita. Sotto la raffigurazione muraria della città compare la rappresentazione umana di essa tra i santi Benedetto e Scolastica. Il gruppo degli uomini, tra i quali si distinguono alcuni confratelli disciplinati, fa capo a san Benedetto, mentre il separato gruppo delle donne fa capo a santa Scolastica. Su tutti aleggia la Morte sulla quale però interviene un angelo che impugna una lancia, quasi a presagirne la sconfitta.

Altri importanti e celebri gonfaloni sono dislocati in aree diverse della città.

Il gonfalone di san Francesco al Prato (rione di porta Santa Susanna), qui conservato nell'apposita cappella, tradizionalmente datato al 1464 è stato di recente retrodatato agli anni 1453-1454; ne sarebbero autori in fasi successive Mariano d'Antonio e Benedetto Bonfigli.

Figura centrale del gonfalone è la Vergine che allarga il manto a proteggere la comunità dalle saette di Cristo. Questi infatti è raffigurato in alto tra due angeli: quello di sinistra con la spada sguainata reca nell'aureola la scritta *Iustitia*, quello di destra ripone la spada nel fodero e reca nell' aureola la scritta *Misericordia*. Attorno alla Vergine sono raffigurati dal basso in alto e da sinistra a destra san Bernardino da Siena, san Francesco d'Assisi, sant'Ercolano, san Lorenzo, san Ludovico d'Angiò, san Costanzo, san Pietro Martire, san Sebastiano. Sotto il manto della Vergine sono raccolti i fedeli: san Bernardino presenta un frate minore accanto al quale si trovano due personaggi – uno in abito azzurro, l'altro in abito rosso – che forse alludono ai magistrati della città che intervennero nel finanziamento dell'opera. Altri personaggi maschili scalano in profondità; a destra è raccolto il gruppo femminile con due dame in primo piano e religiose varie, probabilmente terziarie e clarisse. In basso si dispiega la veduta della città. A sinistra si nota un gruppo di disciplinati a destra dei quali si riconosce la stessa mole della chiesa di

71. *Giannicola di Paolo,* Stendardo per la peste *(1494), Perugia, Chiesa di San Domenico.*

San Francesco al Prato e poco sopra di essa s'impongono il palazzo dei Priori e la cattedrale; mura, porte, torri, caseggiati: tutto al fine di conferire un'immagine "reale" del contesto urbano. Davanti alle mura si vede la Morte con ai piedi cadaveri di appestati, ma su di lei interviene l'arcangelo Raffaele *(Rafael missus)* quasi a significare che il contagio sta per finire. A rendere più dinamica e realistica la scena si noti sulla sinistra il gruppo familiare che lascia la città; nonché la donna in abito azzurro in atteggiamento di fuga e sulla destra uomini in armi che sembrano salutare un compagno che invece rimane forse a presiedere l'ingresso.

Questo gonfalone fu immagine notevolmente venerata in città, posto in

72. *Federico e Cesarino del Roscetto (primi decenni sec. XVI)*, Reliquiario del Santo Anello, *Perugia, Cattedrale di San Lorenzo.*

un'apposita cappella e custodito da un'apposita confraternita; lo si portava nelle varie processioni dove "aveva il luogo più honorato e riguardevole" e per suo tramite s'impetravano da Dio pioggia, cielo sereno e sanità.

Il gonfalone di san Francesco al Prato si presenta come una tipica immagine di corale devozione cittadina, sia pure all'insegna preminente dell'orientamento minoritico che comunque accoglie la figura del domenicano san Pietro Martire, questo proprio in qualità del suo martirio per la corretta fede poteva essere più adatto a contrastare l'ira divina, facendo da rincalzo alla raffigurazione di san Sebastiano.

In un altro versante della città, nel rione di porta San Pietro, nella chie-

sa di San Domenico si trova conservato il Gonfalone della beata Colomba attribuito a Giannicola di Paolo (1494) caratterizzato anche questo dalla raffigurazione della città nelle sue mura e nei suoi abitanti (si veda più avanti).

Sovente i gonfaloni esprimono una corale pietà popolare nella misura in cui la stessa città e gli abitanti vi sono emblematicamente raffigurati insieme a santi protettori ed intercessori che, a parte il ricorrente san Sebastiano, variano secondo l'influenza delle confraternite e degli ordini religiosi. I patroni cittadini vi sono talvolta dipinti per conferire ulteriore identità alla collettività implorante e maggiore capacità d'intermediazione al testo rappresentato. Sembrerebbe esservi una precisa volontà di autoraffigurazione e di autorappresentazione al fine di imprimere visivamente specifica forza alla supplica e nel contempo "distinguersi" come comunità (confraternale e/o cittadina) agli occhi di Dio e degli uomini.

Ciò che rende più interessante e significativo il fenomeno gonfaloni è il fatto che esso non interessa solo la città, ma si estende anche ai centri minori del territorio.

A Mariano d'Antonio ed a Benedetto Bonfigli si riconduce il gonfalone di Civitella Benazzone (1455 circa), conservato nella chiesa parrocchiale, al momento trasferito a Corciano (chiesa di San Francesco). Al Bonfigli è attribuito il gonfalone di Corciano (1472) conservato nella chiesa parrocchiale di Santa Maria. A Paciano, nella chiesa di San Giuseppe, si trova un gonfalone solo da alcuni attribuito al Bonfigli. In tutti e tre questi gonfaloni è dominante la figura della Vergine della Misericordia, affiancata da santi, che con il manto protegge il popolo supplice e nella parte inferiore sono raffigurati i rispettivi centri abitati. A Deruta (Pinacoteca Comunale) è conservato il gonfalone di sant'Antonio Abate (1468) opera dell'Alunno con da un lato raffigurati la Crocifissione e sant'Antonio Abate in cattedra e dall'altro la Flagellazione ed i santi Bernardino ed Egidio. Di Bartolomeo Caporali è il gonfalone conservato nella parrocchiale di Civitella d'Arna (1492).

La città tra indulgenze, pellegrini e "sante vive"

Nel corso del Medioevo e dell'Età Moderna non mancano a Perugia né spazi e luoghi sacri né culti propri, ma la città cercò – per così dire – anche qualcosa di più, "qualcosa" che facesse di essa un centro di richiamo a più ampio raggio. Nella sensibilità religiosa medioevale corpi santi, reliquie, indulgenze erano elementi di attrattiva per fedeli e pellegrini alla ricerca della salvezza dell'anima e del corpo. A tutti è noto il Perdono di Assisi che cade nei giorni 1 e 2 agosto, indulgenza oralmente concessa, secondo la tradizione francescana, dal pontefice Onorio III allo stesso Francesco d'Assisi. A Perugia i domenicani vantavano analoga indulgenza plenaria, presso la loro chiesa, per il giorno 3 agosto festa dell'invenzione del corpo di santo Stefano protomartire. L'indulgenza perugina sarebbe stata concessa oralmente dal pontefice Benedetto XI, nel corso del suo soggiorno in città nel 1304, ai frati del

convento di San Domenico, ai quali di certo concesse la chiesa di Santo Stefano del Castellare. Inutile dire che ci si trova difronte ad un evidente caso di concorrenzialità tra Assisi e Perugia, tra francescani e domenicani. Sta di fatto che dai primi del '300 i domenicani di Perugia tengono alla loro indulgenza, non senza il sostegno cittadino. Sta di fatto che l'indulgenza di san Domenico diviene una delle manifestazioni religiose solenni (con processioni e luminarie) dell'intera città, inclusa nel giro ufficiale delle festività di maggiore spessore civico e di più forte impegno pubblico quali erano quelle di sant'Ercolano, san Lorenzo, dell'Ascensione, dell'Assunzione della Vergine, del Corpo di Cristo, come provano gli statuti tre-quattrocenteschi della città.

L'indulgenza "simile al gibileo de Roma" fu confermata nel 1391 da Bonifacio IX e nel 1566 al tempo di Pio V, quando fu anche prorogata dal 2 al 5 agosto (festa di san Domenico). Ancora nel '700 il Boarini scriveva: "La città ha sempre fatto caso di questo bel tesoro: ed infatti ogn'anno si fa della medesima una solennissima Processione detta de' Lumi, con numeroso concorso il di 5 di agosto...".

Se l'alternativa indulgenza plenaria dei primi d'agosto da lucrarsi presso la chiesa di San Domenico non ebbe forse quel successo di pellegrini che magari nelle intenzioni originarie ci si attendeva, il fortunoso arrivo da Chiusi a Perugia dell'anello sponsale della Vergine, nel 1473, segnò per la città una vera e propria linea di demarcazione. È infatti con l'acquisto di questo anello che Perugia s'immette "ufficialmente" nell'itinerario dei pellegrini attirati dal Perdono d'Assisi. La città, nei suoi vertici istituzionali civili ed ecclesiastici, percepì subito l'importanza dell'essere entrata in possesso di questa prestigiosa reliquia, conservata in un primo tempo nel palazzo dei Priori e poi in un'apposita cappella in cattedrale. L'anello veniva mostrato alla verazione dei fedeli nei primi giorni d'agosto, coincidenti per l'appunto con il Perdono d'Assisi «tolta la perdonanza quindi (Santa Maria degli Angeli) si partissimo, e per bellissimo paese passando, noi arrivassimo a Perogia [....] in questa andassimo per vedere un anello con cui fu isposata la madre del nostro signor Iesu Christo, il quale è nel Domo altramente detto San Lorenzo», scriveva Bartolomeo Fontana nel suo *Itinerario*. A supporto della prestigiosa reliquia fu istituita da Bernardino da Feltre, nel 1487, un'associazione confraternale, intitolata a San Giuseppe che divenne una compagnia cittadina ad ampio raggio di adesioni. Proposto alla devozione dei fedeli, mostrato alle personalità di passaggio in città, conservato in un prezioso reliquiario, l'anello fu per lungo tempo oggetto di ammirata venerazione. «Fu compiuto nel 1511 il tabernacolo del S. Anello, commesso ai Roscetti dalla compagnia di San Giuseppe; lavoro stupendo, insuperabile, di bellezza tale che affascina la mente dei giudici più difficili dell'arte, nonché quella dei profani e del volgo; tantoché crediamo che nelle frequenti visite che si facevano nei tempi andati a quel monumento, si aggiungesse alla devozione la curiosità», scriveva il Bonazzi.

Se il Santo Anello segnò per Perugia l'acquisizione di quella reliquia di forte richiamo di cui era fino ad allora priva, la venuta a Perugia, nel 1488, di Colomba da Rieti fu nel contesto religioso cittadino un altro momento di "svolta".

«Avvenne alli detti tempi, che nella nostra città di Perugia una giovane vestita de l'Ordine di San Domenico [...] intrò in una casa in Porta San Pietro, dove erano doi o ver tre donne vestite di detto Ordine come quella, e qui si fermò; e questa seguitava la vita et vestigi di Santa Caterina da Siena, e non mangiava mai e non beveva [...], non viveva se non di comunione, e cominciò il populo a ragionare di questa. Ancora spesse volte transiva per un' ora o doi, e tal volta per mezzo un dì, e non batteva polso e pareva tutta morta; et poi tutta trambastiava e tornava in sé, e predicava le cose future e minacciava ruine [...] E anco il signor Guido e Ridolfo (Baglioni) spesso con questa parlavano, e lei gli esortava al ben vivere de la città; altramente gran riuna a quelli minacciava [...]. Et finalmente dove lei stava, fu per la nostra comunità edificato un bel monastero, che prima non ve n'era niente [...] e furono di quello ordine vestito assai sore..» (Francesco Maturanzio, *Cronaca*).

È questa una splendida sintesi di ciò che significò per Perugia la terziaria domenicana Colomba da Rieti (1467-1501): penitente, mistica, dotata di estasi, visioni, rapimenti e di precognizioni profetiche, già in vita godette fama di santità; vivente figura sacrale di carismatica, portata dal favore delle autorità cittadine e della famiglia Baglioni, allora egemone nella città, ottenne consistenti elargizioni tali da consentire la formazione di una comunità monastica di tipo aperto. Suggello concreto ed emblematico del rapporto stabilito tra la città e la vivente santa domenicana è il gonfalone fatto dipingere nel 1494 allo scopo di allontanare una pestilenza calata in Italia con le truppe di Carlo VIII al termine di quella politica dell'equilibrio che aveva retto fino ad allora. La città vi si stende in basso chiaramente leggibile nelle sue emergenze monumentali e turrite; san Domenico e santa Caterina da Siena stendono il loro manto di protezione su un nutrito e variegato gruppo di fedeli tra i quali, in prima fila, in abito di mantellata domenicana è raffigurata probabilmente proprio lei, Colomba, la "santa viva", il cui culto, sia pure in forma sommessa, è persistito e persiste in città.

Tra passato e presente: itinerari

Si segnalano alcuni itinerari relativi a luoghi significativi del "sacro" perugino. La cattedrale ne è una sorta di concentrato; l'area di porta Sant'Angelo conserva in parte l'impronta di zona di richiamo d'insediamenti religiosi; quella di porta San Pietro, tra le chiese dedicate ai patroni Ercolano e Costanzo, accoglie il polo religioso-insediativo dei domenicani e l'antica abazia di San Pietro; la zona di porta Sole conserva tracce forti di un passato religioso insediativo quanto mai dinamico; il percorso suggerito in porta Santa Susanna (percorrendo via dei Priori) propone a tutt'oggi un tratto di città sacro-rituale con chiese, oratori e cappelle che culminano nello spazio dell'insediamento minoritico; l'area di porta Eburnea mantiene le sue antiche vedette sacrali.

La cattedrale non è solo la sede e il simbolo della religiosità ufficiale, ma è anche uno spazio sacro aperto ai problemi ed alle necessità esistenziali del

popolo fedele. Come tale raccoglie anche i segni di quella religiosità popolare che ha convogliato e convoglia in sé speranze, sentimenti, affetti dei credenti a prescindere dalla specifica appartenenza sociale.

Nella cattedrale di Perugia la devozione mariana, diffusa in tutta la diocesi – si pensi ai vari santuari d'area lacustre e non solo apparsi tra '400 e '500, per non parlare delle fraternite mariane presenti dal '200 in poi – ha trovato il suo punto di riferimento nell'immagine della Madonna del Verde – devozione tipica dello scomparso ordine mendicante dei Servi di Maria di Marsiglia. Ricorrevano a questa le madri, che «qua dopo il parto venivano ordinariamente a santificarsi» (Lancellotti, *Scorta sacra*). Più recentemente la bella raffigurazione della Madonna delle Grazie, di fattura primocinquecentesca, attribuita a Giannicola di Paolo, nel corso dell'800 e soprattutto dal tempo dell'episcopato Pecci, è assurta a vera e propria devozione cittadina.

In cattedrale è conservato il Gonfalone di Berto di Giovanni (1526), epigono di qualità di quella serie di stendardi processionali di cui si è parlato, raffigurante la Vergine che implora Cristo in difesa del popolo perugino supplicante, assolutamente significativo di quella religiosità cittadino-corale che nei gonfaloni ha trovato solenne e qualificata espressione.

Ed è in cattedrale che, nel suo splendido reliquiario, è conservato in una cappella il Santo Anello, la cui devozione unisce alla componente mariana la valorizzazione della famiglia e del matrimonio. Sull'altare era collocato lo *Sposalizio della Vergine* di Pietro Perugino, oggi conservato a Caen in Francia.

La venerazione del Crocifisso è antica e persistente in cattedrale; fin dallo statuto del 1279 si stabilisce di dipingerne la figura all'entrata; nel 1540 fu posto sopra l'ingresso verso Corso Vannucci il Crocifisso detto "del sale"; all'interno vi è la cappella del Crocifisso, un tempo affrescata dal Perugino; e attualmente una "particolare" venerazione si riscontra verso il seicentesco Crocifisso della cappella del Battistero.

L'area di porta Sant'Angelo che si protende dall'Arco Etrusco fino al convento francescano di Monteripido si potrebbe considerare una sorta di zona sacrale di cui conserva l'impronta. Qui si insediarono gli agostiniani tra 1256 e 1260, divenendo il grande Ordine Mendicante del rione cui si affiancherà una delle principali e più antiche confraternite disciplinate della città. Qui si snodò dal '200 al '400 una serie d'insediamenti religiosi: i monasteri femminili di Santa Chiara, Santa Lucia (agostiniane), San Sperandio (dell'omonima congregazione), Santa Agnese (clarisse/terziarie francescane), Sant'Antonio (terziarie francescane), San Francesco delle Donne (benedettine), Santa Caterina (benedettine; prima sito in posizione più esterna poi, dal '600, nel luogo attuale); i monaci armeni in San Matteo, i francescani in San Francesco del Monte (Monteripido), gli agostiniani osservanti in Santa Maria Novella.

L'esistenza dell'antica chiesa paleocristiana, intitolata a San Michele Arcangelo, nonché la presenza del beato Egidio sul colle di Monteripido e l'iniziale libertà degli spazi, devono aver contribuito a fare della zona un'area di richiamo. Tale natura non è andata smarrita, nonostante le grandi trasformazioni ottocentesche. Lungo l'attuale Corso Garibaldi s'incontrano la chiesa di Sant'Agostino, il monastero benedettino di Santa Caterina, il monastero della

Beata Colomba (domenicane), il monastero di Santa Agnese (clarisse), il luogo di San Matteo degli Armeni, e su tutto sembra dominare la mole del convento francescano di Monteripido.

Se ogni luogo merita visite e soste per l'importanza storico-artistica che riveste, nell'ambito di un "sacro" più specificamente "vivo" tra passato e presente, al di là e oltre la cultualità e devozionalità di routine praticata e praticabile ovunque, si segnala il monastero della Beata Colomba dove è fedelmente ricostruita la cella della Beata, sacrario concentrato dei suoi oggetti d'uso e di devozione tra i quali uno splendido *Cristoportacroce.*

Si segnala altresì Monteripido, convento francescano sorto a ridosso della presenza in luogo, presso una devota e potente famiglia perugina, i Coppoli, del beato Egidio. Questo convento fu base dell'Osservanza francescana dove sostò più volte san Bernardino da Siena mentre la memoria del beato Egidio è affidata ad una cappella ritenuta la sua cella. Lungo la suggestiva erta della seicentesca Via Crucis, di cui i francescani furono diffusori, il pio esercizio rivive durante i venerdì di quaresima.

L'area di porta San Pietro, dalla chiesa primotrecentesca dedicata a Sant'Ercolano fino alla chiesa di San Costanzo, fu anch'essa un'area di fermento religioso. La chiesa di Santa Croce fu antica sede dei canonici del Santo Sepolcro (sec. XII), ma l'evento innovativo fu la presenza dei frati Predicatori dal 1234, che fece di un'ampia zona di questo rione una sorta di "insula" domenicana. Presso la loro primitiva chiesa (San Domenico Vecchio) furono canonizzati Elisabetta d'Ungheria (1235) e Pietro martire (1253). Già nel '200 qui si riuniva una confraternita mariana di uomini e donne; qui si lucrava dai primi del '300 una grande indulgenza. La chiesa domenicana divenne, con la cattedrale, il punto di riferimento della solennità processionale del Corpus Domini; Colomba da Rieti visse immersa nell'"insula" domenicana impiantando il suo monastero vicino alla chiesa che quotidianamente frequentava. Qui si conserva il "suo" gonfalone e qui fu sepolta. Né mancarono anche in quest'area, tra '200 e '300, insediamenti religiosi femminili. Fu comunque l'insediamento domenicano a divenire polo traente di devozioni e confraternite dal medioevo per tutta l'età moderna.

Oltre la porta medievale l'antica abazia di San Pietro attesta una persistenza sacrale dall'epoca di Gregorio Magno ai nostri giorni; dall'abazia, come già accennato, dipendeva e dipende la chiesa di San Costanzo, vescovo-martire anch'egli patrono della città, le cui reliquie sarebbero state trovate nel 1781 e collocate sotto l'altare maggiore.

L'ampia zona suburbana di porta Sole fu un'area di grande richiamo religioso-insediativo; forse vi sostò per qualche tempo il beato Egidio; numerosi vi si collocarono gli insediamenti femminili tra i quali s'impose il monastero clariano di Santa Maria di Monteluce, il primo documentato in città (1218), comunità femminile spiritualmente legata a quella di Chiara d'Assisi in San Damiano. Questo monastero divenne e permase il più prestigioso tra quelli della città e fu incluso con la ricorrenza dell'Assunta (15 agosto) nel circuito della "religione civica" con tanto di processione e luminaria stabilita dagli statuti cittadini e da quelli delle corporazioni delle arti. Le cla-

risse sono al presente trasferite da questa originaria loro sede, ma la processione dell'Assunta continua a celebrarsi dalla cattedrale fino alla chiesa di Monteluce.

La chiesa di San Bevignate, antica sede dei templari, poi di monache giovannite, presso la quale non rimane vivo alcun culto né alcuna devozione, va tuttavia segnalata per la memoria del misterioso santo eremita che Perugia tentò invano di far canonizzare; figura legata a Raniero Fasani ed al moto dei disciplinati, non a caso rappresentati per la prima volta nell'abside di questa chiesa. E nell'area di porta Sole, nella zona di Fontenovo il Fasani stesso intendeva creare un suo oratorio. Le trasformazioni succedutesi nel tempo e accelerate dall'Unità d'Italia hanno stravolto la natura di un'area che nel pieno medioevo comunale aveva una sua dimensione sacrale popolata di insediamenti religiosi, di celle e carceri con reclusi/e, e in grado di attrarre il moto laico-penitenziale del Fasani.

Nell'area di porta Santa Susanna dalla seicentesca chiesa di San Filippo Neri alla spianata di San Francesco al Prato si percorre una sorta di tratto della "città rituale" per l'essere qui concentrati in breve spazio chiese, cappelle e oratori confraternitali, una specie di richiamo continuo al *sacro*: la medievale chiesa parrocchiale di Santo Stefano; quella di Santa Teresa dei carmelitani scalzi, oggi sede delle comunità neo-catecumenali; l'oratorio della confraternita disciplinata di san Francesco; la cinquecentesca cappella della Madonna della Luce, oggi sede di esposizione continuata del Santissimo Sacramento; la chiesa di San Luca (oggi gestita dai Cavalieri di Malta); la chiesa di San Francesco al Prato con annessa la cappella del Gonfalone e con accanto l'oratorio di San Bernardino, il cui altare è costituito da un sarcofago paleocristiano utilizzato per le spoglie del beato Egidio. Si può così percorrere un tratto vivo della città, costellato di luoghi che a tutt'oggi conservano una loro funzionalità religiosa.

La costruzione della Rocca Paolina (1540-1543) ha completamente stravolto l'assetto pieno-medievale dell'area di porta Eburnea, della quale, come vedette sacrali esterne d'età medievale, rimangono l'antica chiesa di San Prospero, che conserva all'interno un ciborio dell'VIII secolo, e i più antichi affreschi firmati e datati in Perugia (Bonamico, 1225), e la mole del monastero femminile cistercense di Santa Giuliana, uno dei più antichi e prestigiosi della città insieme a quello di Monteluce. Sebbene il complesso sia adibito ad usi militari, esso è visitabile e la chiesa aperta al culto (almeno la domenica).

Nota bibliografica

G. Binazzi, *Origini e primi secoli di una diocesi: i vescovi Costanzo ed Ercolano*, in *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della Diocesi di Perugia. I. Le origini e l'età medievale*, (a cura di G.Casagrande), Perugia, 1995, pp. 1-9.

R. Boarini, *Descrizione storica della chiesa di S. Domenico*, Perugia 1778.

L. Bonazzi, *Storia di Perugia dalle origini al 1860*, Voll. 2, Nuova Ed., Città di Castello, 1959-1960, rist. 1982.

G. Casagrande, *Devozione e municipalità. La Compagnia del S.Anello/S.Giuseppe di Perugia (1487-1542)*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Age*, Rome, 1987, pp. 155-183.

G. Casagrande, *Monasteri, nuovi ordini, movimenti religiosi e spazi laicali (secc. XII-XV): uno sguardo di sintesi*, in *Una chiesa attraverso i secoli... I. Le origini e l'età medievale*, pp. 81-104.

G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma, 1995.

G. Casagrande, *San Matteo degli Armeni nel contesto insediativo-religioso di Perugia (secc. XIII-XV)*, in *Ad limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, (a cura B.L. Zekiyan), Padova, 1996, pp. 115-127.

R. Chiacchella, *La città della Controriforma: vescovi e ordini religiosi dopo il Concilio di Trento*, in *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della Diocesi di Perugia. II. L'età moderna*, (a cura di R. Chiacchella), Perugia, 1996, pp. 7-24.

R. Chiacchella, *L'evoluzione del culto del santo patrono in età moderna: il caso di Perugia*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 17 (1988), pp. 101-115.

Una città e la sua cattedrale. Il Duomo di Perugia, (a cura di M.L. Cianini Pierotti), Perugia, 1992.

B. Fontana, *Itinerario overo viaggio da Venezia a Roma*, Venezia, 1550.

A.I. Galletti, *Sant'Ercolano, il grifo e le lasche. Note sull'immaginario collettivo nella città medievale*, in Annali della Facoltà di Scienze Politiche. Materiali di storia 4, 1979-80, pp.203-216.

E. Lunghi, *La cattedrale di San Lorenzo*, Perugia, 1994.

F.F. Mancini, *Benedetto Bonfigli*, Perugia, 1992.

F.F. Mancini-G.Casagrande, *Perugia*, Bologna, 1982.

Perugia, Perugia, 1993.

U. Nicolini, *Le "canonizzazioni facili" del Comune di Perugia: il caso di san Bevignate*, in *Templari e Ospitalieri*, pp. 39-45.

La religion civique à l'époque médiévale et moderne, a cura di A. Vauchez, Rome, 1995.

R. Rusconi, *Colomba da Rieti*, in E. Menestò-R. Rusconi, *Umbria. La strada delle sante medievali*, Torino, 1989, pp. 179-196.

R. Rusconi, *Dal sepolcro di Francesco all'indulgenza della Porziuncola*, in *Francesco d'Assisi. Storia e Arte*. Milano, 1982, pp. 159-167.

Una santa, una città. Atti del convegno storico del V centenario della venuta a Perugia di Colomba da Rieti, a cura di G. Casagrande-E. Menestò, rist. Spoleto, 1991.

F. Santi, *Gonfaloni umbri del Rinascimento*, Perugia, 1976.

F. Scorza Barcellona, *I Santi della Fontana Maggiore di Perugia*, in *Il linguaggio figurativo della Fontana Maggiore di Perugia*, (a cura di C. Santini), Perugia, 1996, pp. 271-289.

Templari e Ospitalieri in Italia. La chiesa di San Bevignate a Perugia, Milano, 1987.

Sacralizzazione della città e delle campagne circostanti. L'esempio di Foligno

Mario Sensi

Per tutto il Medioevo importante nodo del pellegrinaggio verso i grandi santuari della cristianità – Terrasanta e Roma, Montesantangelo e Compostella –, Foligno al moderno pellegrino che la sceglie come tappa nel suo andare a Roma, o nel suo dirigersi verso i santuari umbro-marchigiani, offre numerosi spunti per una riflessione sul sacro.

Innanzitutto la città è un raro esempio di centro demico nato attorno alla tomba di un martire dell'èra delle persecuzioni: san Feliciano, primo vescovo di Foroflaminio, oggi San Giovanni Profiamma, poco più che un borgo quasi a ridosso della città. Quale ulteriore peculiarità Foligno, che in età medievale vantava, all'interno della cerchia urbica, una consistente presenza di corpi santi e di reliquie, offre al moderno pellegrino la possibilità di sostare dinanzi alle urne di santi che ebbero un importante ruolo nella storia del francescanesimo: dalla beata Angela alla beata Angelina; dal beato Paoluccio Trinci al beato Tomasuccio; dal beato Pietro Crisci, un penitente della città, al beato Antonio Ungaro, un pellegrino fermatosi a Foligno verso la fine del secolo XIV, il quale dedicò il resto della sua vita al servizio dei pellegrini di passaggio per la città. A coloro che, attenti al tessuto del sacro, amano scoprire i luoghi del piccolo pellegrinaggio, una pratica penitenziale familiare all'uomo del Medioevo, Foligno permette infine di visitare una serie di spazi sacri meta di pellegrinaggi periodici, edifici religiosi – alcuni di notevole interesse artistico – costruiti per la sacralizzazione del pomerio e del territorio comunale, dove ragguardevole è il numero dei santuari di frontiera, una peculiarità che ha colpito l'attenzione di specialisti del settore.

La città di san Feliciano

La *Passione di san Feliciano* vescovo e martire, cioè gli atti delle sue ultime vicende terrene – un testo redatto tra la metà del sec. VI e gli inizi del successivo – attesta che Feliciano, dopo essere stato perseguitato a motivo della fede cristiana, «sotto Decio» (249-251), fu martirizzato «presso Monte rotondo» a tre miglia dalla sede episcopale. Il suo corpo fu poi sepolto in loca-

lità Agello, un campicello di proprietà dello stesso vescovo, nei pressi di Foligno e a ridosso del Ponte di Cesare. Qui i fedeli cominciarono a confluire per commemorare l'anniversario della morte del martire Feliciano. E, come altrove, anche a Foligno ben presto il culto verso san Feliciano diede luogo alla monumentalizzazione sia del luogo dove fu deposto il suo corpo santo, con la costruzione di una basilica *ad corpus*, l'attuale cattedrale, sia del luogo dove era stato martirizzato – Monterotondo, oggi San Feliciano di Mormonzone – con la costruzione di un *martyrium*.

In età feudale, attorno alla tomba di questo martire sorse un fortilizio, il *castrum Sancti Feliciani*, costruito per custodire il corpo di san Feliciano che, all'epoca, era venerato «da gran concorso di popolo che vi affluiva da tutte le parti». Ma il 4 ottobre 969 Benedetto, vescovo di Foligno, seppure «con grande pianto», dovette cedere alle pressioni di Bertrando diacono e di Erivaldo presbitero – scesi in Italia al seguito dell'Imperatore Ottone I – i quali reclamavano il corpo di san Feliciano e la relativa passione. Il corpo del martire, esumato, fu trasferito nella città di Metz.

La felice posizione geografica di Foligno – un crocevia lungo la valle Spoletana, quasi a metà strada fra i due mari – fece poi sì che, di lì a qualche anno, attorno al *castrum* – divenuto *civitas*, cioè sede vescovile – sorgesse la *Fulginea* di impianto tutto medievale. Simbolo di questa nuova comunità fu la cattedrale, un'unica grande catechesi in pietra, iniziata nel sec. XII e costruita in più tempi. Un magnifico titolo epigrafico, posto lungo la facciata principale del duomo attesta che nel 1133 «questa nobile dimora del Padre e di Colui che è stato generato per opera dello Spirito Santo, si cominciò a rinnovare da Marco, creato vescovo da papa Callisto, mentre imperversava una grande carestia. Era magnate (capo dei signori scesi in città) Lotomo, mentre Atto era comarco (capo dei conti). Che Dio li protegga, li benedica e li aiuti, amen».

Con la professione di fede nella Trinità, fatta in apertura, si rigettano le posizioni antitrinitarie, che allora serpeggiavano nella Chiesa; con la dichiarazione che Marco era stato creato da papa Callisto II (1119-24) si prendono le distanze dagli scismatici, dichiarando, insieme alla legittimità dell'elezione di Marco, la fedeltà di Foligno alla Chiesa di Roma. La precisazione, infine, che si cominciò a costruire la chiesa nel 1133, in tempo di carestia, non è un semplice riferimento temporale, ma sta ad indicare il ruolo votivo dell'edificio costruito per ottenere la cessazione del flagello.

La cattedrale di San Feliciano è dunque una chiesa votiva, espressione della nuova identità e frutto della comune volontà dei due poteri, quello religioso e quello civile: una profonda interrelazione tra la fede della comunità di Foligno e i simboli da lei scelti per concretizzarla. A sua volta, il santo, sulla cui tomba è costruita la cattedrale, è l'intermediario, il portavoce presso Dio: è colui che, per la sua virtù e per la santità, può intercedere e ottenere la grazia richiesta. Per questo dai folignati la basilica *ad corpus* – appunto la cattedrale – è considerata come un pegno di benedizione, come difesa dagli innumerevoli pericoli che insidiano la salute e la vita, favorendo la salvezza sia della collettività, come del singolo.

I corpi santi

«Le reliquie dei santi – scrive Lodovico Iacobilli, l'agiografo folignate universalmente noto – sono come un bastione, e propugnacolo inespugnabile contro gli attentati de' nemici non meno visibili che infernali [...] i santi ch'hanno le loro reliquie in qualche città del continuo pregano per quella».

Oltre la tomba del martire san Feliciano, patrono della città e diocesi di Foligno, la cattedrale custodisce anche i corpi santi del beato Pietro Crisci (†1323), penitente, compatrono della città; del beato Antonio Ungaro (†1398) ex pellegrino custode dell'ospitale di Santo Spirito in Foligno; dei servi di Dio Giovan Battista Vitelli, fondatore dell'Oratorio del Buon Gesù (†1621) e Felice Angelico Testa, fondatore dell'orfanotrofio femminile (†1755); e molte reliquie insigni poste nella cripta o *Sancta Sanctorum*, fra cui la testa di san Marone racchiusa in un prezioso reliquiario del sec. XV.

Altri corpi santi, oggetto di venerazione da parte dei fedeli, si trovano in varie chiese conventuali di Foligno. Vanno in particolare ricordate la chiesa di San Francesco dei frati minori conventuali, dove sono solennemente esposti, sopra il rispettivo altare, il corpo della beata Angela da Foligno, Terziaria francescana e mistica di fama mondiale (†1309) e il corpo della beata Angelina da Monte Giove (†1435), fondatrice delle Terziarie francescane regolari la cui casa madre è il monastero di Sant'Anna di Foligno.

Nella chiesa di Sant'Agostino, già degli Agostiniani, ora santuario della Madonna del Pianto, è infine esposto il corpo del beato Tomasuccio (†1391), Terziario francescano e guida carismatica dei Gerolamini di Spagna e dei Clareni ortodossi d'Italia.

Baluardi spirituali lungo il pomerio

La legislazione romana prevedeva che ogni città, oltre le mura, possedesse una zona di rispetto priva di costruzioni, il pomerio, che andava da un raggio di un miglio km 1,7 ca per le piccole città a quello di due per le grandi. In molti centri demici i confini del pomerio furono sacralizzati con edifici di culto: dall'edicola all'ospitale al santuario. Così accadde anche per Foligno che, in un prosieguo di tempo si trovò ad essere spiritualmente difesa da quattro edifici sacri: Miglio San Paolo, Santa Maria *in campis*, San Magno e Madonna della Fiamenga. Tutti posti a un miglio dal centro sacrale, costituito dalla tomba del martire san Feliciano, sorgono lungo quattro importanti vie di comunicazione, dirette ad altrettante città legate alla vita economica di Foligno e di cui si conserva il ricordo nella toponomastica e cioè, nell'ordine: Porta Ancona, Porta Romana, Porta Todi, Porta Firenze. Tre di questi edifici – oggetto di singolari epifanie e ierofanie – nel corso del tempo divennero meta di pellegrinaggi collettivi e individuali. Oggi sono soltanto degli edifici sacri senza più pellegrini: una funge da chiesa parrocchiale (Santa Maria *in campis*), una da succursale della parrocchia (San Paolo), una è utilizzata solo durante il mese mariano (Madonna della Fiamenga) e l'ultima, fino ad un

passato prossimo, è stata sede di una confraternita di agricoltori intitolata a sant'Isidoro (San Magno). Tuttavia grazie a queste circostanze la città di Foligno, fra Medioevo e età moderna, si era data una singolare cintura sacra, una protezione spirituale contro gli assalti del male che viene dall'esterno, quasi il corrispettivo della cinta urbica: questa fatta di blocchi di pietra, quella costruita da luoghi sacri, a lungo affidati alla custodia di eremiti, naturali guardiani dei santuari rurali.

Il Miglio di San Paolo, posto all'incrocio di due importanti strade che portavano nella Marca anconetana – la Via Flaminia e la Via Lauretana – si trova ai piedi del colle di San Valentino di Civitavecchia dove, in epoca altomedievale, risiedette il vescovo di Foligno, come stanno a dimostrare l'appellativo di Civita e l'epigrafe funeraria di un vescovo vissuto nel VI secolo, lí rinvenuta.

La cappella, a lungo custodita da un eremita, è intitolata all'apostolo Paolo, per indicare la fedeltà della Chiesa locale di Foligno alla tradizione apostolica. Questa intitolazione fu tuttavia interpretata come memoria di una predicazione lí tenuta dallo stesso apostolo in analogia all'altra antica tradizione che vanta una sosta, nel villaggio di Cancelli, degli apostoli Pietro e Paolo. Diametralmente opposta, sempre a un miglio dalla tomba del martire san Feliciano, sulla Via Tudertina e a fianco del ponte dove si attraversa il fiume Topino, sorge la chiesa di San Magno, il santo potente al quale fu intitolato anche il ponte. La chiesa fu a lungo un priorato per la comunità di Marchiselli.

Dopo un lungo periodo di abbandono questo spazio sacro tornò a vivere grazie alla predicazione di un laico, il servo di Dio Giovan Battista Vitelli, fondatore dell'Oratorio del Buon Gesù. Fu lui ad infervorare, verso l'anno 1612, Tommaso Sauri – eremita ex agricoltore originario di Castelbuono (Bevagna) – il quale si fece promotore della costruzione dell'attuale chiesa, eretta in onore dell'immagine della Vergine lì venerata. La chiesa, nel 1790, fu sede di una confraternita, sotto il titolo di Sant'Isidoro: il che contribuì alla specializzazione del santuario, divenuto punto di riferimento degli agricoltori dei dintorni, senza tuttavia perdere il ruolo di avamposto e di baluardo spirituale della città, concetto di recente ribadito dal crocefisso piantato all'inizio del ponte, al di là del fiume e di fronte a San Magno.

Santa Maria *in campis* è posta lungo il tratto antico della Flaminia, nelle vicinanze del luogo dove la tradizione colloca il *martyrium* di san Feliciano (Mormonzone). Di certo la città di Foligno, di impianto romano, sorgeva nei pressi di questa chiesa da dove, tra l'altro, proviene un sarcofago del VII secolo, del tipo di quelli usati per la deposizione del martire e diffusi nel Ducato spoletino, nonché frammenti altomedievali. La tradizione le riconosce il ruolo di chiesa-madre: il podestà, con il suo seguito, due giorni prima di entrare in ufficio, era tenuto a recarvisi, ponendo sull'altare un'oblazione in moneta. Da questa chiesa poi i rappresentanti della città prelevavano il neoeletto podestà per condurlo processionalmente alla cattedrale di San Feliciano, sul cui altare il podestà deponeva un pallio di seta. Solo dopo questo rito il primo cittadino entrava ufficialmente in carica.

A Santa Maria *in campis*, fino al sec. XV, in concomitanza della festa dell'Annunciata (25 marzo), si svolgeva una grande fiera, frequentata anche da fuori regione. In seguito il culto dell'Annunciata fu obliterato a favore di Maria santissima Bambina, solennizzata l'8 settembre. La chiesa è anche una palestra di pittori folignati dove, tra l'altro, si è cimentato l'Alunno, ancora giovanissimo. Sulla parete centrale della cappella, fatta eseguire da Pietro di Cola delle Casse nel 1452, è rappresentata la *Navicella di Pietro*, dipinto attribuito alla bottega di Mazzaforte – suocero dell'Alunno – e molto vicino all'opera che il cardinale Iacopo Gaetani Stefaneschi – uno dei protagonisti del primo giubileo del 1300 – commissionò a Giotto per la basilica di San Pietro. L'immagine è un'allegoria della Chiesa la quale, anche nelle difficoltà, rimane stabile, grazie alla fede in Cristo e all'obbedienza prestata al successore di Pietro.

Ugualmente entro un miglio dal centro di Foligno sorge la chiesa della Madonna della Fiamenga, anticamente detta *Santa Maria nova de Flaminia*. Nonostante l'antichità, l'orientamento della chiesa non è est-ovest, cioè quello usuale delle chiese romaniche, ma è parallelo alla strada cui è affiancata, la Via Flaminia, che da Bevagna, attraverso Fiamenga (corruzione di *Flaminea*), conduce a San Giovanni Profiamma (*Forum Flaminii*). Inizialmente pieve, sorta a seguito della pacificazione stipulata nel 1201 fra i consoli di Spoleto e quelli di Foligno, fu poi santuario eremitico mariano dove i folignati si recavano processionalmente tutte le domeniche del mese di maggio. La funzione protettrice, svolta da questo insediamento sacro, oltre che dalla sua posizione rispetto alla città – quasi uno scudo – è esplicitata dall'affresco absidale attribuito a Pierantonio Mezastris dove è effigiata una *Madonna in trono con Bambino adagiato sulle ginocchia* (una variante della *Kiriotissa*), tra angeli musicanti. Ai suoi piedi si ha una veduta di Foligno in lontananza, quale appariva al viandante di fine sec. XV. Duplice la funzione di questo gesto: riconoscenza verso la Madonna per grazia ricevuta e affidamento ufficiale alla sua intercessione, fino a dedicarle la città stessa. È quanto avvenne a Foligno il 18 dicembre 1628, allorché il consiglio comunale, riunito in pubblica assemblea, decretò solennemente «quod in futurum haec civitas appelletur Civitas Virginis» (*che in seguito Foligno si chiami Città della Vergine Maria*).

Foligno nodo stradale

Punto di convergenza della Flaminia che attraversava la *Regio VI augustea* toccando *Narnia-Carsulae-Mevania* e del suo diverticolo che passava per Spoleto, congiungendosi ambedue i tronconi a *Forum Flaminii*, dai sopra ricordati baluardi che in età medievale difendono spiritualmente la città di Foligno si dipartivano strade dirette ai quattro punti cardinali: oltre ai tronconi della Via Flaminia, la Via Perusina, la Via Trevana, la Via Tudertina, la Via Plestina che sull'altipiano di Colfiorito si univa alla Via della Spina.

Da Santa Maria *in campis*, sorta sul sito della *Fulginia* di età romana, si può percorrere un tratto del diverticolo della Via Flaminia che, toccato il Miglio San Paolo, conduce a Vescia, toponimo che deriva dal corso d'acqua che l'attraversa, l'odierno Menotre. La strada che segue a ritroso questo corso d'acqua, importante per le cartiere che vi furono impiantate verso la fine del Medioevo, si chiama Via Plestina. Il diverticolo della Flaminia proseguiva invece fino a *Forum Flaminii*, centro demico di età tardo repubblicana, ricordato da iscrizioni, dai classici e dagli itinerari. Fu costruito dallo stesso console Caio Flaminio che nel 220 circa a.C. aprì la strada che porta il suo nome, per farne un centro commerciale per i mercati tra Umbria e Marche. Almeno due le riprove del decollo di *Forum Flaminii*: l'editto di Teodosio e la creazione di una sede vescovile. Il 6 settembre del 389 d.C. Teodosio vi promulgò una legge con la quale si proibì che, durante la quaresima, si eseguissero sentenze di morte, poiché quei giorni erano destinati al perdono delle anime: *sacratis quadragesimae diebus nulla supplicia sint corporis quibus absolutio expectatur animarum. Datum .VIII. id. septemb. Foroflaminii. Timasio et Promoto Coss*. Di certo poi *Forum Flaminii* fu sede vescovile e – stando ai dittici da cui probabilmente attinse l'autore della *Passio sancti Feliciani* – ne fu primo vescovo san Feliciano martire, vissuto tra la fine del II secolo e l'inizio del III e sepolto in Foligno. Una lettera di papa Simmaco (498-514) ricorda come vescovo di *Forum Flaminii* certo *Bonifacius* il quale partecipa pure al Concilio romano del 502; contemporaneamente erano vescovi di Foligno prima Urbano e poi Fortunato. Nel 680 sottoscriveva la IV sessione del Concilio costantinopolitano III Decenzio *exiguus episcopus sancti Foroflaminiensis* e vi era con lui anche Floro, vescovo di Foligno. È questo l'ultimo ricordo della diocesi di *Forum Flaminii*. In seguito la sede vescovile fu probabilmente travolta dai Longobardi. Dopo secoli di abbandono, fra il XII e il XIII secolo sul sito del *vicus Forum Flaminii* fu costruita una chiesa che fu sede della pieve omonima e fu dedicata a san Giovanni Battista, mentre il centro demico prese l'appellativo di *Profiamma*, corruzione di *Forum Flaminii*.

Sulla facciata della chiesa plebale sono allocate sculture simboliche: sullo stipite destro della porta vi è la figura di un vescovo seduto al di sotto corre la scritta "FILIPO ME FEC(IT)". Mastro Filippo era un architetto e un marmorario, forse lo stesso che nel 1223 aveva lavorato ad Ancona, nella cripta di Santa Maria del Popolo. Il resto dell'iscrizione è andato perduto, ma fu trascritta in un codice della Biblioteca Iacobilli. Recitava: «A(NNO) D(OMINI) .M.CC. XXX. T(EMPORE) P(APE) G(RE)G(ORII) N(O)N(I)». La facciata fu dunque eseguita nel 1230; si ignora però quando ebbero inizio i lavori. Il vescovo, di cui sopra, reca sulla destra un libro aperto con la scritta «PAX /VO/BIS», mentre con la sinistra regge il pastorale con il quale trafigge un drago. All'augurio di pace fa parallelo riscontro la fine di una calamità, forse l'imbrigliamento di corsi d'acqua. Nello stipite sinistro è murata una cornice modanata, ornata da palmette, motivo che con poche varianti è ripetu-

to nella cornice più esterna dell'archivolto, con in rilievo lo scontro tra un uomo nudo e un drago. Il drago, come anche di recente ha dimostrato Le Goff, simboleggia un corso d'acqua – nel nostro caso il Topino e il Menotre che, prima della sistemazione dei rispettivi alvei, si incontravano probabilmente proprio all'altezza di San Giovanni Profiamma – mentre l'uomo nudo è indubbiamente simbolo di una comunità indifesa. Sull'archivolto, in un concio è raffigurata la fiaba della volpe astuta che si finge morta per catturare gli uccelli scesi a terra per beccare. L'episodio fa il paio con due racconti simili raffigurati sulla facciata minore del Duomo di Foligno e sulla facciata di San Pietro in Spoleto.

Letto, di recente, come mezzo propagandistico nella lotta contro l'eresia, «rappresentata dal dragone trafitto dal pontefice che annuncia l'avvenuta pacificazione» e collegato ai provvedimenti emanati da Gregorio IX nel febbraio 1231 contro Federico II, in realtà l'episodio va più realisticamente ricondotto alla scelta del sito dove sorge San Giovanni Profiamma, posto a ridosso di due corsi d'acqua che si impaludavano proprio ai suoi piedi, ma le cui acque erano state appunto imbrigliate. Questa operazione fu portata a termine da un vescovo di Foligno, per cui il vescovado acquisì lo *ius* sull'alveo del Topino, come si evince dal privilegio «Religiosorum virorum» con il quale, il 10 giugno 1138, Innocenzo II, su richiesta di Benedetto vescovo di Foligno, determinò i confini della diocesi di Foligno e i diritti del vescovado.

L'interno della chiesa di San Giovanni Profiamma è a una sola navata; sulla destra, presso l'altare, fra alcuni frammenti romani è stato immurato un sarcofago, opera di un artigiano locale della seconda metà del VI secolo, decorato con una croce al centro fra due grovigli che in parte sviluppano un ornato del tipo nodo di Salomone. L'altare, sopraelevato, è coperto da un ciborio o *tegurium*, opera di inizio sec. XX che imita un antico altare perugino detto di San Prospero; mentre la mensa poggia su un tronco di colonna, di granito, frammento di un edificio romano. Del ciclo di affreschi, che ricopriva l'abside, rimane una *Madonna della Misericordia* che accoglie i devoti sotto il suo manto. Sotto l'altare vi è la cripta, a tre navate, considerata dal Toesca «alquanto più antica della chiesa attuale»; vi è stato reimpiegato un architrave proveniente da qualche recinto presbiterale, databile all'VIII secolo e decorato, sulla faccia con pavoni affrontati e su quella opposta con tralci di vite e cerchi. Non è improbabile che detto architrave provenga dalla basilichetta paleocristiana posta non lungi dalla medesima.

Proseguendo la *Via Flaminia* con direzione Fano si giunge a Pontecentesimo – un ponte romano di attraversamento sul Topino, posto al centesimo miglio da Roma – e, risalendo di poco la valle, si giunge a Pieve Fanonica, altra chiesa battesimale (*pieve*) della diocesi che, in tutto, ne aveva appena undici. Chiesa madre dei *Nucerini Favonienses*, la giurisdizione della pieve – oggi chiesa parrocchiale – fino al Concilio di Trento si estendeva su di un territorio in gran parte passato al Comune di Valtopina. L'agiotoponimo *Sancto Polo*, posto non lungi dalla pieve, ha fatto avanzare l'ipotesi, an-

corché priva di fondamento, che l'insediamento sia di origine apostolica, vantando così una speciale relazione tra l'apostolo Paolo e questa popolazione. Dedicata all'Assunta e costruita con grandi blocchi provenienti dalla Via Flaminia, la chiesa più volte nel corso dei secoli è stata rimaneggiata. L'elegante tempio, per la festa dell'Assunta, ancora ai nostri giorni è meta di fedeli provenienti dal circondario e appartenenti a parrocchie che da oltre un secolo non praticano più il tradizionale pellegrinaggio annuale che si teneva appunto il 15 agosto. Cinque le processioni che, guidate dai rispettivi parroci di Valtopina, Capo d'Acqua, Agnano, Pasano e Pontecentesimo, si recavano alla pieve dove ogni chiesa filiale era solita offrire una torcia di cera bianca lavorata.

Da Pieve Fanonica si dipartono tre strade: la prosecuzione della Via Flaminia, un itinerario alternativo alla Flaminia e uno alternativo alla Via Plestina. Il primo dei due itinerari alternativi è costituito dalla strada che collega Gallano con Giove (villa di confine tra le diocesi di Foligno e di Nocera, ciascuna con propria chiesa); l'altro conduce al valico di Colfiorito tramite la Franca.

Dal punto di vista sacrale riveste un certo interesse solo la Via Flaminia in quanto, oltrepassata Valtopina, ai confini con la diocesi di Nocera Umbra, in età medievale fu eretto l'ospitale di Santa Maria Maddalena *Collis Arci*, un ospizio per pellegrini (xenodochio) di cui non rimangono vestigia.

Lungo il secondo itinerario si incontra il castello di Gallano che, stando allo Iacobilli, fu elevato a contea da Federico I, nel 1155, per la famiglia Robbacastelli, la cui fortuna dipese dal controllo della Flaminia. La famiglia si estinse nel 1370, mentre l'altro feudo, il Castello Reale, fu distrutto nel 1207. Entro la giurisdizione dei Robbacastelli si trovava il monastero di Santo Stefano (un *Eigenkloster* – monastero di famiglia – il cui più antico ricordo risale al 1086); sorsero inoltre Sasso, Santa Cristina (concesso da Ugolino Trinci, con il titolo di Contea, alla famiglia Elmi di Foligno), Poggio di Stazzano (dove risiedeva il podestà, con il titolo di visconte) eretto in contea da Bonifacio IX; Giove, Mascionche, Stazione di Nocera: una strada segnata da modeste edicole e priva di santuari terapeutici e di ospizi.

La Via Perusina (Centrale Umbra)

Santa Maria *de Flaminia*, altro baluardo del sacro, di cui sopra, era lambita dalla Via Flaminia che univa Bevagna con *Forum Flaminii*. Prima di giungervi, all'altezza appunto di Santa Maria si dipartiva la *Via Perusina* che toccando Spello e Assisi giungeva a Perugia. Lungo questa strada, esattamente sul confine con Spello, sorgeva un lebbrosario, baluardo profilattico, ma anche frutto genuino della carità verso il povero e il pellegrino. Intitolato a San Lazzaro, il lebbrosario è ricordato nel *Memoriale* della beata Angela: lí la penitente folignate, venuta un giovedì santo (1290 ca) ad alleviare le sofferenze dei poveri, incontrò misticamente il Cristo.

Il tratto trevano della Via Flaminia

Un altro ospizio per lebbrosi sorgeva dalla parte opposta, ai confini con Trevi. Intitolato a San Tommaso, questo lebbrosario è legato a un ricordo sanfrancescano. Narra la *Legenda perusina* che Francesco d'Assisi e il suo compagno fra' Pacifico, il re dei versi, mentre attraversavano la valle di Spoleto sostarono in questo lebbrosario: fra' Pacifico vi passò la notte, mentre Francesco proseguì la strada giungendo alla vicina chiesa di San Pietro di Bovara dove fino all'alba rimase in preghiera. Qui giunto, di buon mattino, fra' Pacifico ebbe la visione di un trono e una voce misteriosa gli disse: «questo trono fu di Lucifero e al suo posto vi si assiderà Francesco» (c. 23).

La Via Tudertina

A lungo privo di ospizi e di santuari fu invece il tratto folignate della Via Tudertina che, prima di toccare Bevagna, attraversava una zona paludosa, bonificata parzialmente nel sec. XV e definitivamente sulla fine del secolo successivo. Vero è che, ai confini con Bevagna, intorno al Mille, fu eretto il priorato benedettino di Sant'Angelo di Rosario di cui oggi rimane in piedi parte della chiesa conventuale. Ma solo agli inizi del secolo scorso gli abitanti di questo vasto tratto di pianura, che da Foligno porta a Bevagna, si dotarono di un proprio santuario mariano, la Madonna dei Cavalieri. Sulle origini di questo santuario abbiamo una dettagliata relazione fatta dal vescovo Stanislao Lucchesi, lí recatosi in visita pastorale il 29 aprile 1822. L'oratorio, di juspatronato della famiglia Cavalieri e dedicato a sant'Andrea Avellino, aveva cominciato ad animarsi da quando il proprietario, il canonico Cavalieri, diffuse la notizia che l'immagine della *Madonna delle Grazie*, esposta sopra l'altare maggiore, gli era pervenuta «da persona ignota, quasi che da mano angelica», poiché, chi gliela portò, subito disparve. E quando i fedeli cominciarono ad affluire «con larghe elemosine come si rileva da alcune vesti di broccato e di stoffe regalate da qualche donna devota», il canonico Cavalieri, per «allucinare e sedurre i popoli» annunciò che l'immagine aveva lacrimato, mostrando ai fedeli il fazzoletto che era servito per asciugare quelle lacrime. Per facilitare il contatto dei fedeli con l'immagine il canonico fece allestire una scala «per fare le passate dinanzi all'immagine» e per incrementare il culto diede vita ad una associazione religiosa di ragazze, una compagnia, come si diceva allora, e fissò la festa con relativo pellegrinaggio per la quarta domenica dopo Pasqua. Fu il parroco di Fiamenga, nella cui giurisdizione sorgeva l'oratorio, a denunciare l'accaduto al vescovo il quale diede solo in parte ragione al parroco: ordinò infatti la rimozione della scala doppia per le passate, ma permise che rimanesse una scala semplice per la devozione personale, da compiersi però solo nei giorni feriali; proibì la celebrazione della festa e sciolse la compagnia, ma permise che chiunque, in privato e nei giorni feriali, potesse portare donativi all'immagine della Vergine. Un compromesso che non frenò la devozione dei fedeli i quali ancor oggi, in massa, si riconoscono in questo santuario.

La Via Lauretana, già Via Plestina (SS 77)

Sul calare del Trecento Foligno era divenuta un importante nodo di vie del pellegrinaggio per cui, onde venire incontro alle esigenze dei pellegrini diretti dal Piceno alla Porziuncola e, qualche decennio più tardi, per i pellegrini diretti dall'Umbria a Loreto, fu abbandonato il vecchio tracciato della *Via Plestina* e fu tracciata una *via recta* detta *Via Lauretana,* che evitava l'insediamento di Pale e, all'altezza di Ponte Santa Lucia, deviava verso Sostino da dove raggiungeva i Piani di Ricciano. Qui, intorno alla metà del '400, fu eretta una chiesa in onore della Vergine Lauretana – ultimamente però detta di San Matteo – utilizzando materiale di spoglio proveniente dal monastero di Sant'Andrea, posto non lungi dal valico di Colfiorito, insediamento abbandonato nel sec. XIII.

Oltrepassato il valico, la strada giunge a Colfiorito dove si congiunge con la Via della Spina, che collegava Spoleto con l'alta Umbria e Camerino, una strada che durante il Medioevo ebbe una notevole importanza perché più breve e meno ripida della Via Plestina (36 km contro 50). Qui passò il piccolo esercito guidato da Ottone III che sostò a Plestia sulla fine del maggio 996.

Luogo di convergenza delle due strade era la città di Plestia, quasi al centro dell'altopiano. L'acropoli è posta sull'altura che oggi porta il significativo nome di Orve (Monte Orve, m 926); in mezzo alla pianura si trova la zona commerciale: una città umbra che conosciamo, per l'età romana, come *Res Publica Plestinorum* (CIL, XI, 5635).

Si ignora quando i Romani assoggettarono Plestia. È probabile che i Plestini abbiano seguito la politica di amicizia con i Romani, propria della confinante *Camerinum,* legata a Roma da un *foedus aequum* sin dal 310 a.C. Di certo già nel 168 a.C. Plestia è compresa fra le città che ebbero l'*optimum ius.* Plestia fu municipio della *Regio VI augustea* e appartenne alla tribù *Oufentina.* Dalle poche iscrizioni, per lo più funerarie, conosciamo un *curator rei publicae,* un *quatuorvir,* un *quaestor,* un *sevir augustalis,* l'*Ordo Plestinorum.*

Sulla testimonianza di Appiano, nei pressi della palude plestina (*lacus plestinus,* oggi piana del Casone) dove appunto sorgevano i grandi edifici pubblici della città, nel 217 a.C., a seguito della disfatta del Trasimeno, 4.000 cavalieri romani, guidati da Centenio, proveniente da Rimini dove stazionava il console Servilio, furono affrontati dai Cartaginesi e annientati.

Il ruolo di nodo stradale fece sì che gli abitanti abbracciassero assai presto il cristianesimo. Stando alla *Passione* di san Feliciano, ad evangelizzare la città fu questo vescovo folignate, martirizzato al tempo dell'imperatore Decio (248-251). Con tutta probabilità però la Sede è di uno o due secoli posteriore. Di certo sulla fine del V secolo Plestia aveva un proprio vescovo, *Florentius Plestinus,* il quale si sottoscrisse, insieme agli altri vescovi, nei sinodi tenuti a Roma negli anni 499 e 502, al tempo di papa Simmaco. Dal che si apprende che la diocesi di Plestia faceva parte della regione metropolitica di Roma e il suo vescovo era tenuto a partecipare al concilio romano, unico sinodo dell'intera provincia ecclesiastica. E poiché il Concilio di Sardica (343), al fine di non svilire l'autorità e il ruolo del vescovo, aveva proibito di creare

vescovadi nei centri minori, è lecito dedurre che, quando fu eretta la diocesi, Plestia era un centro demico di una certa importanza.

L'autore della vita di san Rinaldo, vescovo di Nocera Umbra (1248-1251), ci informa che, desolata l'Umbria dalle terribili devastazioni dei Goti, dei Longobardi e infine degli Ungari, al tempo di Ottone I (981-983), alcune città umbre furono restaurate, altre ridotte a castelli e, tra queste ultime, l'autore ricorda *Plestea*. In effetti l'ultimo ricordo della città si ha in due diplomi dell'imperatore Ottone III, che sono datati 23 e 26 giugno 996; ma forse all'epoca gli abitanti, ormai ridotti a servi della gleba, avevano già guadagnato le vicine alture. La chiesa per la *cura animarum* del centro demico, che poi prenderà il nome di Colfiorito, fu eretta sul Monte Orve, dove si era rifugiata una piccola comunità di Plestini, mentre, al centro della piana e sulla convergenza di quattro strade (Vie Plestina, Nucerina, Camerinese e Plebana), probabile sito della basilica cattedrale, intorno al Mille fu costruito, in età ottoniana, l'attuale santuario di frontiera, dedicato alla Madonna della Neve, più noto sotto il titolo di Santa Maria di Plestia. Gli altri gruppi che popolarono le vicine alture diedero poi origine ai castelli di Annifo, Dignano e Popola.

All'epoca ci fu un rinnovato interesse per l'altopiano da parte di piccoli feudatari che diedero anche vita a *monasteri di famiglia*, quali: Sant'Andrea *de Gricciano* sull'altopiano di Ricciano, Sant'Angelo *de Bagnaria sive de Appennino* (m 1.100) sul versante occidentale del Monte Pennino, l'*Heremita Sancti Sepulcri de Scorosa* sul lato orientale dello stesso monte San Pietro di Landolina, ai piedi del medesimo, l'*Heremita Vallis rigi* in territorio di Dignano, San Salvatore di Acquapagana, Sant'Angelo *de Gructis* presso Roviglieto, piccole fondazioni istituzionalizzate con regola benedettina, in seguito la maggior parte federate con i Camaldolesi e da ultimo assorbite dall'abbazia di Santa Croce di Sassovivo, della congregazione omonima, per la quale si veda il percorso eremitico.

Il monastero, fondato intorno al sec. XII dai Baschi, una famiglia di conti orvietani, signori di Rocchetta e Percanestro, aveva come sua filiazione l'eremo di Sant'Angelo *de Gructis*, nei pressi di Cancellara di Foligno. Ambedue le fondazioni, sulla fine del sec. XII, furono annesse all'abbazia di San Romualdo in Valdicastro, in diocesi di Camerino. Verso la metà del sec. XIII i Baschi cedettero al Comune di Camerino tutti i diritti che avevano sul castello e sugli uomini di Rocchetta. Fu allora che il vescovo di Spoleto rivendicò i suoi diritti sulle chiese del territorio, ivi compresa l'abbazia di San Salvatore di Acquapagana. I monaci di Valdicastro si rivolsero allora a Bonifacio VIII. Perdurando il conflitto tra l'abbazia di Valdicastro e il vescovo di Spoleto, si verificò una singolare scelta da parte dei monaci che all'epoca vivevano ad Acquapagana. Sembra che i religiosi non riconscessero più l'autorità dell'abate di Valdicastro e optassero per una vita eremitica di tipo bizzocale. Campione riconosciuto di questo impegno eremitico fu il beato Angelo da Acquapagana, già laico converso che condusse vita eremitica in una grotta posta in mezzo alla selva, a mezza costa del monte che sovrasta il monastero. Una iscrizione in caratteri gotici, posta sulle colonnine dell'altare sotto cui riposa l'urna del beato, afferma che Angelo morì il 19 agosto 1313. L'iconografia lo

OMISSIS

raffigura con barba lunga, abito eremitico, genuflesso ed orante dinanzi alla croce, con una corona di *Paternoster* in mano: un penitente di cui null'altro ci è pervenuto all'infuori del nome e del *dies natalis*.

Con il crollo – in effetti tardivo – del feudalesimo, l'altopiano fu oggetto degli interessi espansionistici di città-stato quali Foligno, Camerino e Spoleto. La *Cronaca* di Benvenuto assegna al 1264 la costruzione del castello di Popola, al 1265 l'acquisto del castello di Verchiano e al 1269 la costruzione del castello di Colfiorito. La politica espansionistica di Foligno e delle altre due città condusse alla fortificazione di una serie di piccoli centri sparsi su tutto l'altopiano per uno sfruttamento intensivo del territorio, in gran parte dedicato al pascolo. Per la commercializzazione dei prodotti fu istituita la fiera di Plestia, a fianco della chiesa di Santa Maria, divenuta ormai il santuario più importante delle popolazioni degli altipiani. Una fiera stagionale che iniziava il Venerdì Santo, giorno dell'indulgenza, e proseguiva nelle solennità mariane. Successivamente il calendario fu modificato: i mercati furono trasferiti al lunedì dopo la prima domenica del mese e si tenevano da maggio a settembre. Il raduno fieristico più importante è stato sempre considerato quello di maggio, il primo mercato detto anche del formaggio, rimasto in auge fino al secondo conflitto mondiale.

Difficile riassumere le vicende successive dei vari insediamenti degli altipiani, anche perché, salvo rare eccezioni, vi è vissuta gente la cui storia non ha varcato le soglie di casa propria. E tuttavia gli altipiani di Colfiorito sono legati alla storia di due beati, uno camaldolese e l'altro francescano, nonché ai difficili inizi delle Osservanze francescane, quella di fra' Paoluccio di Trinci e l'altra dei Terziari regolari.

Da mettere in relazione con l'importanza che sulla fine del sec. XIII si dava a detta strada, è la costruzione di due insediamenti francescani: il convento di San Bartolomeo di Brogliano e l'ospitale per pellegrini dedicato a san Pietro, eretto dai Terziari francescani ai piedi del castello di Colfiorito, dove in seguito si è sviluppato il Borgo. Verso la metà del sec. XV questo modesto ospizio divenne una delle sedi canoniche del terz'ordine regolare di san Francesco. Proseguendo la strada verso Spoleto, tra gli insediamenti medievali che si incontrano lungo il tracciato vanno ricordati: *Castrum Popoli* (l'attuale Popola), castello fondato nel 1264 dai Folignati; Verchiano, il castello più importante di tutto il tratto, acquistato dai Folignati nel 1265, il che permise loro il controllo dei traffici da e per le Marche. Ai piedi del castello sorge il borgo con la pieve che aveva giurisdizione fino a monte Trella, nei pressi di Colfiorito. Proseguendo la strada, poco lungi da Verchiano sorge un ospizio per pellegrini dedicato a san Lazzaro, dopo di che si tocca Piè di Cammoro dove sorge un isolato, già ospizio per pellegrini, con una cappella-rifugio affrescata da Paolo Bontulli da Percanestro (1515), da identificare con l'Ospizio della Spina di cui si fa ricordo in un *Viaggio* da Camerino a Roma nel sec. XV.

L'ospitale di San Pietro, che sorgeva lungo la Via Plestina nei pressi della chiesa parrocchiale di Colfiorito, fu eretto nel 1295, cioè pochi decenni dopo la costruzione del castello di Colfiorito. A volere questo ospizio per pellegrini fu fra' Ranuccio di Francesco, un frate *de Tertio Ordine*, un bizzoco fran-

cescano che era anche procuratore del convento dei frati minori di San Bartolomeo di Brogliano. Un secolo e mezzo più tardi reclamarono i loro diritti su questo ospitale da una parte i Giovanniti, che erano entrati in possesso dell'ospitale di San Giovanni a Foligno da cui dipendeva quello di Colfiorito, dall'altra i Terziari regolari della valle Spoletana. Questi ultimi, nel 1448, fecero dell'ospizio di Colfiorito la sede canonica della federazione dei Terziari regolari d'Italia, federazione approvata dal pontefice, ma che già l'anno successivo fu sciolta.

Per l'eremo di Brogliano, culla dell'Osservanza francescana e tipico esempio di convento di frontiera, si veda il percorso eremitico.

Appartenente alla custodia della valle Spoletana, il complesso, immerso nel bosco e privo del muro di clausura, è costituito da un piccolo chiostro centrale, attorno a cui, a più riprese, si è sviluppato un convento di 18 stanze, con refettorio, cucina, dispensa e varie officine. Tale appare in un inventario del 1724 che, inoltre, lo dice abitato da sei frati, tre sacerdoti e tre laici, un terziario e un garzone, mentre nel periodo estivo ospitava anche il padre provinciale per il quale nel 1719 era stata costruita un'apposita ala consistente in una saletta con camino e quattro stanze. La chiesa aveva quattro altari, fra cui quello del beato Paoluccio Trinci, fatto però demolire nel 1722 e sostituito con quello di san Pietro d'Alcantara. Oltre la testimonianza di vita eremitica in mezzo a una società tipicamente pastorale e la supplenza esercitata dai frati in chiese prive di sacerdote, va aggiunta l'accoglienza ai religiosi forestieri di passaggio «che vanno e tornano dalla Santa Casa di Loreto» testimoniata dal ricordato inventario del 1724. Tra i passaggi celebri, con sosta in questo convento o nei pressi, vanno ricordati quello di papa Giulio II, reduce da Bologna, il quale il 16 giugno 1511 vi alloggiò con sette cardinali, e quello di Clemente VIII, diretto prima e reduce, poi, da Ferrara, il quale sostò a Colfiorito il 19 aprile 1598 e il 15 dicembre successivo.

I santuari dell'altopiano

Luoghi privilegiati per la riscoperta dell'identità paesana, i santuari dell'altopiano plestino costituiscono un tessuto del sacro a maglie assai strette: la maggior parte di questi spazi sacri, meta di pellegrinaggi istituzionalizzati e periodici, quale che ne sia il proliferare dei monumenti, fa da sutura fra comunità confinanti e risponde all'esigenza del vivere in pace in paese e tra paesi limitrofi. Sono questi i cosiddetti santuari di confine o di frontiera, luoghi di elezione per ristabilire la pace, il più delle volte rotta da una guerra fra poveri (quali i conflitti per il legnatico e il pascipascolo). Non mancano però spazi sacri che rimandano ad altre tipologie che rispondono a variegate funzioni: da quelle di culto a quelle terapeutiche e apotropaiche. Ci sono così santuari di acropoli o di alta montagna, e santuari di valle. Santuari posti lungo strade di transito e commerci, e santuari legati a fiere; e viceversa. Santuari trasformati in chiese parrocchiali e santuari eremitici, custoditi cioè da un eremita: uomo o donna che sia, poco importa. Santuari di juspatronato si-

73. *Foligno, Cattedrale di San Feliciano, (1201).*

gnorile, e santuari affidati alle cure dei santesi, addetti alla cura in rappresentanza dell'intera comunità. Santuari della fecondità e santuari "de répit", sopra il cui altare si ponevano i cadaverini di un neonato morto, nella speranza che qualche tenue segno di vita consentisse di battezzare il morticino, sottraendone così l'anima al limbo. Santuari costruiti sul modello del prototipo, con un trasfert di sacralità, o semplici edicole di frontiera. Accanto a santuari frequentati in ogni stagione dell'anno, ci sono santuari che vivono un solo giorno. E ancora vi sono santuari rupestri, affrescati da poveri madonnari e santuari, divenuti palestra dei pittori locali della seconda metà del Quattrocento.

Oltre il sopra ricordato santuario di Santa Maria di Plestia si segnalano i seguenti santuari.

A quattro chilometri da Plestia, oltrepassato Cesi, lungo la strada montana che conduce a Visso, quasi a confine tra Umbria e Marche, sorge un importante santuario di valle.

Santa Maria del Piano

Santuario di juspatronato della basilica Lateranense, fu eretto nel secondo decennio del secolo XVI su di un'edicola che aveva cominciato a far miracoli, posta in territorio di frontiera, in diocesi di Spoleto, ma sotto la giurisdizione del duca di Camerino. L'affresco fu eseguito agli inizi del sec. XVI da Paolo Bontulli di Percanestro, un centro scomparso dell'altopiano di Colfiorito. Anche gran parte del ciclo pittorico di questo santuario posto sul confine tra Umbria e Marche, ma in territorio marchigiano, è opera dallo stesso Paolo Bontulli, un pittore di immagini votive, con caratteri umbro-marchigiani, figlio del primo Cinquecento e imitatore di Paolo da Visso e dei Crivelli di Camerino. Unica opera firmata è il presepe eseguito nel 1520, forse il capolavoro di questo pittore. Al di sotto dell'affresco si legge la scritta: «Questa eclesia è cappella de San Ihoanni in Laterano e qui è tanta indulgentia quantu in San Ihoanni, cioè dece anni de indulgentia e dece quarantene continuo e per tutta quatragesima redopiate omnia festa sancte Marie e in die eius dedicationis et in festivitatibus sanctorum Ioannis Battiste et Evangeliste reduplicatur. A<nno> D<omini> MCCCCCXX. Ego <Pa>olus Bontulli pinxi». Fra le altre immagini votive eseguite dal Bontulli negli anni 1520-1523 vanno segnalate, oltre le repliche del simulacro lí venerato e di san Sebastiano: una Madonna della misericordia; una Madonna del soccorso; san Francesco che riceve le stimmate; sant'Eustachio mentre adora la croce che appare tra le corna di una cerva.

Il santuario, fino agli inizi del nostro secolo custodito da un eremita, è ancor oggi meta di un pellegrinaggio che si tiene annualmente il lunedì di Pasqua e al quale partecipano tre confraternite di altrettanti paesi che costituivano la *Comunitas* di Rocchetta: i confratelli, vestiti con i tradizionali sacchi, partono processionalmente dalle rispettive chiese di appartenenza, distanti alcuni chilometri, e dopo aver compiuto il rito dell'incontro, si recano al santuario per la messa solenne.

Proseguendo la strada fino a Civitella di Serravalle del Chienti si devia per Verchiano. Giunti all'altezza dei ruderi del Castello dei Trinci si prende la strada per Monte San Salvatore dove sorge un santuario di altura.

San Salvatore di Verchiano

Santuario di acropoli, eretto in onore del Salvatore, al centro di un importante castelliere di età protostorica, è meta di due pellegrinaggi istituzionalizzati: il primo si tiene annualmente per l'Ascensione, l'altro si effettua ogni tre anni il 26 luglio, probabilmente a ricordo di una peste scampata per intercessione di sant'Anna. A dare maggiore spessore alla sacralità del luogo è

74. *Cesi di Serravalle del Chienti, Santuario della Madonna del Piano (sec. XVI).*

la presenza dell'arca che fino a due secoli fa avrebbe contenuto il corpo del beato Paoluccio Trinci, il quale nel 1368 diede l'avvio all'Osservanza francescana da cui ebbe origine la famiglia dei Frati minori dell'Osservanza. La terapia consiste nell'introdurre il piede o la mano in due apposite aperture del sarcofago del beato, sperando nell'immunizzazione o nella guarigione dai mali ischiadici. Il santuario, fatiscente per la sua esposizione agli agenti atmosferici, è stato di recente completamente ristrutturato a cura della collettività.

Ripresa la strada per Verchiano, si devia per Casenove. A un km da Rasiglia, sulla sinistra si incontra il santuario più importante dell'alta valle del Menotre.

Santa Maria delle Grazie

Esempio singolare di santuario di frontiera, la chiesa fu canonicamente eretta il 15 agosto 1450 sul greto del fosso Terminara, affluente del Menotre, ma su territorio di Verchiano, comunità confinante, rivale e appartenente a diocesi diversa. La scelta del sito fu dettata dal luogo del rinvenimento "miracoloso" di una statua della Madonna che, più volte trasportata nella parrocchiale di Verchiano, migrò sempre, per mano angelica, sul luogo del rinvenimento. Il ricorso alla Vergine lí venerata, originariamente un simulacro in terracotta della Madonna adorante il Bambino, sostituito nel sec. XVIII con una statua vestita, più grande nelle dimensioni, ma identica nell'iconografia, è dovu-

to a una pluralità di motivazioni: dal suffragio dei defunti alle virtù terapeutiche degli oggetti posti a contatto con il simulacro o con ciò che lo circonda, dall'olio della lampada all'acqua che sgorga nei pressi dell'edificio.

A questo santuario, terapeuticamente polivalente, accedono in pellegrinaggio intere collettività e singoli fedeli. Tra i pellegrinaggi istituzionalizzati vanno ricordati quello della comunità di Roviglieto, legato a una resurrezione temporanea di un bambino nato-morto onde evitargli l'ignominia del limbo, il che fa di Rasiglia un santuario "à répit"; il pellegrinaggio della comunità di Scopoli, per colera scampato; quello di Volperino, per pioggia ottenuta, e quello di Casenove per aver scampato una rappresaglia durante il secondo conflitto mondiale.

Il santuario, custodito fino ai nostri giorni da uno o più eremiti, è anche una palestra di significativi pittori della seconda metà del Quattrocen-

75. *Rasiglia di Foligno, Santuario della Madonna delle Grazie (1450).*

76. *Pale di Foligno, Eremo di Santa Maria Giacobbe (sec. XIII).*

to; vi predomina la mano di Cristoforo di Jacopo di Marcucciora. Ricorrente è l'immagine della *Madonna con Bambino* e dei santi terapeuti della peste.

Si riprenda la strada per Casenove-Foligno e all'altezza di Scopoli si devii a sinistra per Cancelli, il santuario terapeutico specializzato per la cura delle malattie ischiadiche, certamente il più noto fra i santuari di Foligno in quanto, grazie ai mass media, è stato fatto conoscere in Europa e persino in America latina.

Cancelli

Narra la tradizione che gli apostoli – l'apostolo Paolo, nella prima versione, successivamente l'apostolo Pietro e infine, nell'ultima redazione del racconto di fondazione, ambedue gli apostoli – mentre erano di passaggio, sostarono a Cancelli, un villaggio di pastori della montagna folignate, posto lungo un tratturo di età protostorica. Ospiti di una famiglia, in segno di gratitudine gli apostoli guarirono il capofamiglia dal male di sciatica e inoltre accordarono alla sua discendenza di linea maschile, appunto ai membri maschi della famiglia Cancelli, il privilegio di guarire con la semplice imposizione delle mani quanti, affetti da un simile male, si fossero a loro rivolti.

A diffondere la prima redazione del racconto fu l'Ughelli, l'autore della celebre *Italia Sacra* che, a sua volta, ricevette l'informazione dall'agio-

77. Colfiorito di Foligno, Santa Maria di Plestia (sec. XI).

grafo folignate Lodovico Iacobilli, il quale non fece altro che dar corpo a un'antica tradizione per la quale alcune famiglie, sparse per l'Europa, si ritenevano ereditiere di virtù e facoltà prodigiose per privilegio apostolico. Sono noti in Italia gli Uomini di san Paolo. Gli operatori rituali di Cancelli, emarginati all'indomani del Concilio Tridentino da Marc'Antonio Bizzoni, vescovo di Foligno (1586-1606), furono poi recuperati dai suoi successori, in particolare da Antonio Montecatini (1643-1668) e da Giosafat Battistelli (1715-1735) i quali, memori di come, fra i segni distintivi del vero discepolo, Gesù annoveri anche quello di imporre proficuamente le mani sui malati (Mc.16, 17) riconobbero loro non solo il diritto di continuare a praticare il rito o segno – da qui l'espressione "andarsi a segnare a Cancelli" – ma accordarono loro anche la facoltà di compiere detta operazione rituale ovunque si fossero recati. Da qui le frequenti missioni di detti operatori in varie regioni d'Europa. Si tratta di un carisma che, pur con una serie di interventi normativi, la Chiesa di Foligno ancor oggi continua a riconoscere alla famiglia Cancelli, carisma che, del resto, viene confermato da una lunga serie di attestati spontaneamente rilasciati da quanti, nel corso dei secoli, hanno conseguito la guarigione o comunque hanno tratto beneficio da questa semplice imposizione delle mani, richiesta con fede e fatta nel nome degli apostoli.

Da Cancelli si prenda la strada per Sant'Eraclio-Foligno e all'altezza di Roviglieto sulla destra si incontra uno dei più antichi santuari micaelici del Folignate.

Madonna del Riparo, già eremo di Sant'Angelo de Gructis

Posta al di sopra di Cancellara, sui contrafforti dell'Appennino umbro-marchigiano, lungo un antico itinerario che congiungeva la valle Spoletana con la montagna di Cancelli, la chiesa eremitica fu costruita sul modello del santuario di San Michele Arcangelo al Gargano, il santuario nazionale dei Longobardi. Ci troviamo dinanzi a un vero e proprio transfert di sacralità. Il santuario eretto nel sec. XI dai conti di Foligno (da cui la famiglia *de Comitibus*; celebre è Sigismondo, per la sua opera storica e per la committenza all'Urbinate della Madonna di Foligno), il cui fortilizio sorgeva in località ancor oggi detta Rocca del Conte o Turri, è costituito da una facciata in muratura addossata a un antro, una grotta naturale che rimanda al prototipo. Dedicato a Sant'Angelo *de gructis* e custodito da una comunità eremitica sottoposta all'abbazia di San Salvatore di Acquapagana, a sua volta membro della congregazione camaldolese di Val di Castro, il santuario, in età moderna, ancorché custodito da un eremita, fu dimenticato dalla pietà dei fedeli, finché nel 1842, emersa da sotto lo scialbo un'immagine della Madonna della Misericordia, fu riscoperto e ridedicato alla Madonna del Riparo, tornando così ad essere meta di pellegrinaggi. Quello principale, che registra la partecipazione di gran parte della popolazione della valle sottostante, si effettua per l'Ascensione.

Scesi a Foligno per tornare a Plestia si possono seguire due antiche strade, la più breve è Via Plestina. Giunti all'altezza di Pale, sulla sinistra, a mezza costa del monte si vede uno dei santuari eremitici più suggestivi della montagna folignate.

Eremo di Santa Maria Giacobbe

Il santuario fu eretto sulla fine del sec. XIII in onore della *mirrofora*, che fa il paio con santa Maria Maddalena, in una cavità anfrattuosa del Sasso di Pale, un luogo monumentalizzato in età alto-medievale e che probabilmente era stato santificato dalla presenza di una grande penitente. Di juspatronato della collettività, fino ai nostri giorni l'eremo è stato gestito dall'istituto del santesato, che a sua volta ha affidato il luogo sacro alla custodia di uno o più eremiti, alcuni dei quali slavi.

La chiesa addossata alla roccia è stata affrescata da poveri madonnari, nei sec. XIV-XVI. Dell'interessante ciclo pittorico, completamente ridipinto, fa parte un presepe: la Madonna giace sdraiata in una grotta rocciosa; a sinistra san Giuseppe. La figura femminile inginocchiata che sostiene il bambino Gesù, su di un grande calice, è santa Maria Giacobbe, titolare del santuario, rappresentata in veste di ostetrica e nell'atto di indicare Gesù come il Cristo, al pari di Giovanni Battista. Sotto il braccio della santa si srotola un cartiglio con la scritta "ecce Christus". Sulla destra due pastori guardano in alto verso la stella posta nel mezzo del cielo notturno. Interessante dal punto di vista ico-

nografico anche un *Volto Santo* di inizio sec. XIV. Appartiene a questo santuario un tabernacolo a sportelli, attribuito al primo Maestro della beata Chiara da Montefalco e datato 1320-1330. Trasferito nella parrocchiale, è stato però di recente trafugato. Rappresenta al centro una *Madonna con Bambino*; sullo sportello di sinistra: *San Pietro e angelo turiferario*; *Annunciazione*, *Natività*, *Adorazione dei magi*. Su quello di destra: *San Paolo e angelo turiferario*, *Cattura di Cristo*, *Flagellazione*, *Crocefissione*. L'eremita custode del santuario fino agli inizi del nostro secolo, era solito portare a spalla questo tabernacolo, servendosene per la pastorale dei malati.

Meta assai frequentata degli abitanti della bassa valle del Menotre, la festa, fino ad un passato prossimo celebrata nel giorno della titolare (25 maggio), è stata ultimamente trasferita al giorno dell'Ascensione.

Nota bibliografica

D. Dorio, *Istoria della famiglia Trinci*, Foligno, 1638.

L. Iacobilli, *Cronica della chiesa e monastero di Santa Croce di Sassovivo nel territorio di Foligno*, Foligno, 1653.

G. Mengozzi, *De' Plestini umbri, del loro lago e della battaglia appresso di questo seguita tra Romani e Cartaginesi*, Foligno, 1781.

P. Lugano, *Delle chiese della città e diocesi di Foligno nel secolo XIII secondo una sentenza del 1239 e la Libra del 1295*, in "Bollettino della Deputazione di st. p. per l'Umbria" X (1904)- XII (1906) e in estr., Roma, 1907.

B. Feliciangeli, *Un viaggio da Camerino a Roma nel secolo XV*, Sanseverino Marche, 1911.

B. Feliciangeli, *Di alcune memorie dei castelli di Rocchetta, d'Acquapagana e di Percanestro nel circondario di Camerino*, in "Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le province delle Marche, n. s. IX (1913), pp. 37-104, ibidem 53s.

M. Faloci Pulignani, *La "passio san Feliciani" e il suo valore storico*, in "Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria" IV (1917), pp. 137-274.

U. Gnoli, *Pittori e miniatori nell'Umbria*, Spoleto, 1923, pp. 78-79.

M. Faloci Pulignani, *San Feliciano di Mormonzone*, Gubbio, 1935.

G. Radke, *Ricerche su Camerino, città umbra*, in "Il Ducato dei Varano, Quaderni di storia, arte e folclore di Camerino e del suo circondario", Camerino, 1967, pp. 5-19.

A.A. Bittarelli, *Ricerca sui minori marchigiani: Paolo Bontulli*, in "Notizie da Palazzo Albani", IV/ 2 (1975), pp. 41-49.

Scuola Media Colfiorito, *Santuari terapeutici. La ricerca dell'identità paesana attraverso i santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, (a cura di M. Sensi), Foligno, 1980.
M. Sensi, *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI XVI)*, Roma 1984 (=Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi 159).
M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, 1985 (=Bibliotheca Seraphico-capuccina, 30).
M. Sensi, *Santa Croce di Sassovivo*, Foligno, 1988.
Scuola Media di Colfiorito, *A proposito della Battaglia Plestina (217 a.C.), La via della Spina*, (a cura di M. Sensi), Colfiorito 1988.
Valtopina e il suo territorio, (a cura di M. Sensi), Valtopina, 1988.
AA. VV. *Foligno A. D. 1201. La facciata della cattedrale di San Feliciano*, Milano, 1993.
G. Betori-M. Sensi, *Vite dei santi e beati della Chiesa di Foligno*, Foligno, 1994.
A. Paoloni, *Architettura religiosa medievale. Chiese e monasteri nell'alto maceratese*, Camerino-Pievetorina, 1995.

Indici
a cura di Laura Andreani

Indice dei nomi di persona*

* L'indice dei nomi di persona contiene i nomi dei personaggi e degli autori antichi e moderni senza distinzione e, in maiuscoletto, i nomi degli studiosi.

Indice dei nomi di luogo

Indice delle illustrazioni

Gli autori

Marcella Arca Petrucci, Dipartimento di Studi Storici, Geografici e Antropologici, Università di Roma Tre.
Giancarlo Baronti, Istituto di Antropologia Culturale, Università degli Studi di Perugia.
Giovanna Casagrande, Dipartimento di Scienze Storiche, Università degli Studi di Perugia.
Paolo Giuseppe Caucci von Saucken, Istituto Lingue e Letterature Straniere, Università degli Studi di Perugia.
Baldissera Di Mauro, Provincia di Perugia.
Alberto Melelli, Istituto Policattedra di Geografia, Università degli Studi di Perugia.
Enrico Menestò, Istituto di Filologia Classica, Università degli Studi di Perugia.
Silvestro Nessi, Archivio di Stato di Spoleto.
Emore Paoli, Dipartimento di Storia, Università di Roma-Tor Vergata.
Francesco Santucci, Archivio della Curia e del Duomo di Assisi.
Mario Sensi, Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.
Eugenio Susi, Dottorando di ricerca in Agiografia, Dipartimento di Storia, Università di Roma-Tor Vergata
Maurizio Terzetti, Provincia di Perugia.
Anna Rita Vagnarelli, Dottoranda in Storia dell'Architettura, Università di Roma "La Sapienza".